

ȘCOALA NAȚIONALĂ DE STUDII POLITICE ȘI ADMINISTRATIVE

CURSUL:

NOȚIUNI DE IMAGOLOGIE ISTORICĂ ȘI COMUNICARE INTERETNICĂ

Conf. univ. dr. **Ion CHICIUDEAN**

CUPRINS

Abrevieri bibliografice

Cuvânt înainte

Obiectul cursului. Noțiuni de imagologie

Universul simbolic – univers specific uman

Izvoarele imagologiei istorice

Mentalitățile colective și imaginile sociale

Comunicare interetnică din perspectivă imagologică

Țara Românească în secolele XIV-XVI

Supranatural și imagine

Cotidian și imagine

Autoritate și imagine

Politică și imagine

Anexa 1. Reguli pentru alcătuirea unei lucrări științifice

Anexa 2. Precizări pentru examen

ABREVIERI BIBLIOGRAFICE

AUB = *Analele Universității București*, București

***Călători străini = * * * Călători străini despre Țările Române*, București Editura Științifică**

***Cronici turcești = GUBOGLU. M., MEHMET, M., Cronici turcești privind Țările Române*, Extrase, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România**

***DIR = * * * Documente privind istoria României*, B. Țara Românească, București Editura Academiei Republicii Populare Române**

***Documente turcești = * * * Documente turcești privind istoria României*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România**

DRH = * * * *Documenta Romaniae Historica*, B. Țara Românească; D. *Relații între Țările Române*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România

DRTRBTU = BOGDAN, I., *Documente și regește privitoare la relațiile Țării Românești cu Brașovul și Țara Ungurească în sec. XV și XVI*, București, 1902

DȚI = PANAITESCU, P.P., *Documentele Țării Românești*, București, 1938

DTRBTU = BOGDAN, I., *Documente privitoare la relațiile Țării Românești cu Brașovul și Țara Ungurească în sec. XV și XVI*, București, 1905

EUB = Editura Universității București

FHDR = * * * *Fontes Historiae Daco-Romanae*, IV, *Scriptores et acta Imperii Byzantini saeculorum IV-XV*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1982

GMR = *Gândirea militară românească. Revistă teoretică a Ministerului Apărării Naționale*, București

Hurmuzaki = HURMUZAKI, EUDOXIU, DE, *Documente privitoare la istoria românilor*, București

NÉH = *Nouvelles Études d'Histoire*, Bucarest

RdI = *Revista de istorie*, București

RÉSEE = *Revue des études sud-est européennes*, Bucarest

RI = *Revista istorică*, București

RRH = *Revue Roumaine d'Histoire*, Bucarest

S.M.I.M. = *Studii și materiale de istorie medie*, București

Studii = *Studii. Revista de istorie*, București

Tocilescu = TOCILESCU, GRIGORE, *534 documente istorice slavo-române din Țara Românească și Moldova privitoare la legăturile cu Ardealul. 1346 - 1603*, Wien, 1931

Cuvânt înainte

Înființat în anul universitar 1998/1999, cursul „*Imagologie istorică și comunicare interetnică*” a constituit o interesantă experiență, în primul rând pentru autori.

Venind pe un teren nou în istoriografia românească - în care se afirmaseră fructuoase preocupări de istorie a mentalităților și de istorie a imaginarului - a trebuit să construim sub o puternică presiune a timpului atât conținutul cursului, cât și instrumentele de investigație științifică necesare unei abordări interdisciplinare de o asemenea anvergură și la un nivel accesibil unor studenți aflați în primul an de studii. În munca noastră am primit un sprijin deosebit din partea studenților noștri care - atât pe parcursul seminarelor, cât, mai ales, prin referatele elaborate și susținute în cadrul cursului - ne-au permis să reevaluăm structura și conținutul cursului, precum și să operăm modificările necesare. Le mulțumim și pe această cale.

Noțiuni de imagologie istorică și comunicare interetnică se adresează, în primul rând studenților, fiind structurată pe tematica cursului „*Imagologie istorică și comunicare interetnică*”. Cu toate acestea, considerăm că ea nu are un caracter restrictiv, fiind utilă și, în egală măsură, accesibilă și unui public mai larg, amatorilor de istorie care doresc să depășească limitele inerente ale abordărilor tradiționale sau celor interesați de abordările interdisciplinare.

Lucrarea, cuprinzând 10 teme, este structurată în două părți. Prima parte, care cuprinde cinci teme (*Obiectul cursului. Noțiuni de imagologie; Izvoarele imagologiei istorice; Universul simbolic - univers specific uman; Mentalitățile colective și imaginile sociale; Comunicare interetnică din perspectivă imagologică*) vizează abordări teoretice, crearea sistemului noțional și familiarizarea cititorului cu instrumentele și metodele de lucru specifice imagologiei istorice.

Partea a doua, cuprinzând celelalte cinci teme (*Țara Românească în secolele XIV-XVI; Supranatural și imagine; Cotidian și imagine; Autoritate și imagine; Politică și imagine*) are un caracter mai concret, vizând interpretarea faptelor istorice din perspectivă imagologică. Întrucât un asemenea demers presupune o profundă cunoaștere a

cadrlui istoric, am limitat analiza noastră atât în spațiu, cât și în timp, operând cu realitățile istorice specifice Țării Românești în secolele XIV-XVI. Informațiile de natură să ofere suportul analizei au fost concentrate într-o temă specială, indispensabilă înțelegerii modalităților de creare/propagare a imaginii în perioada analizată.

Pentru a facilita cursivitatea lecturii, am optat pentru limitarea trimiterilor infrapaginale la strictul necesar. În completare, am anexat listele cu bibliografia – minimală și suplimentară – la sfârșitul fiecărei teme.

De asemenea, am considerat necesară anexarea – la sfârșitul lucrării – a metodologiei elaborării unei lucrări științifice. Sperăm că aceasta își va dovedi utilitatea pentru elaborarea lucrărilor de curs, calitatea științifică a acestora permițându-le studenților să obțină note de promovare.

AUTORII

Tema 1

OBIECTUL CURSULUI. NOȚIUNI DE IMAGOLOGIE

Obiectul cursului Noțiuni de imagologie Noțiuni de imagologie istorică Principalele concepte ale imagologiei istorice

1. Obiectul cursului de imagologie istorică și comunicare interetnică

Imagologia în general și imagologia istorică în special constituie astăzi una din temele predilecte ale unei anumite cercetări în domeniul istoriei, sociologiei, psihologiei, psihologiei sociale, antropologiei, etnografiei, literaturii etc. Ca atare, aceste cercetări au făcut posibilă structurarea unor ample cunoștințe generalizatoare, unele chiar teoretice, privind modul cum s-a constituit o astfel de viziune de-a lungul istoriei.

Particularitățile geografice, modul cum oamenii, grupurile sociale, comunitățile etnice răspund provocărilor mediului natural și social, natura relațiilor dintre ele de-a lungul istoriei, condițiile concrete de formare a limbii, structurilor mentale, culturii, civilizației, mentalităților diferitelor popoare au o importanță majoră în modul cum

ele percep lumea, procesele și fenomenele sociale, existența altor popoare, modalitățile de manifestare în timp și spațiu a «celuilalt», diferit de „ei” sau „noi”. *„Raportul cu trecutul și cu «celălalt» apare adeseori ca o împletire de elemente comunicate de un om sau o colectivitate care trăiește după alte norme decât ale noastre și care ne sunt străine pentru că oamenii aceia au trăit altfel decât noi în decursul secolelor”*¹.

Imaginile sociale se formează de-a lungul istoriei pe baza unei percepții directe ca urmare a conviețuirii în același spațiu istoric, a relațiilor economice, politice, culturale, tehnico-științifice, militare și de altă natură sau pe baza unei percepții indirecte, mediate, grevată de contacte sporadice și de vizuni superficiale asupra elementelor definitorii ale comunităților sociale în discuție.

Deci, cu cât o persoană sau un grup își formează o imagine despre o țară sau un popor se află mai departe de acestea cu atât viziunea lui va fi mai difuză și mai confuză. În schimb, această viziune va fi mult mai binevoitoare și mai pozitivă. Imaginea difuză și confuză se explică prin ignoranța celui care percepe și evaluează, prin faptul că el exprimă o anumită bunăvoință față de un popor îndepărtat care nu reprezintă o amenințare sau un pericol la adresa propriei ființe și existențe. De asemenea, imaginea despre ceva foarte îndepărtat este puternic influențată de fantezia celui care percepe; *„cunoștințele, de regulă aproximative, despre originile, vârstele, înfățișările, obiceiurile și limbile neamurilor străine se înfățișează fără discernământ și rezerve, pur și simplu după bunul plac dar și cu o mare doză nedisimulată de orgoliu și mândrie înaintea unor atari cunoștințe exotice și enciclopedice ale autorului respectiv”*².

Valoarea științifică a unor astfel de imagini este de

1 Alexandru Duțu, *Literatura comparată și istoria mentalităților*, București, Editura Univers, 1982, p. 37

2 Adolf Armbruster, *Imaginea românilor la unguri și poloni*, în "Național și universal în istoria românilor", București, Editura Enciclopedică, 1998, p. 391-392

obicei modestă, folosirea ei impunând multă prudență. Totuși, o asemenea imagine este deosebit de concludentă pentru aflarea coordonatelor mentalului și mentalităților cronicarului respectiv în raport cu diverse comunități sociale străine și îndepărtate de el. Desigur, vom avea în vedere că acest cronicar exprimă mentalitățile colective și interesele poporului din care face parte, plasându-se în orizontul de interpretare al acestuia și utilizând modelele culturale specifice lui. Mai mult, trebuie să reliefăm faptul că *„imaginea celui alt stă la baza exotismului în care proiectarea aspirațiilor și căutărilor proprii este mai puternică decât dorința de a cunoaște pe celălalt”*³.

În același timp, între punctul de proiectare a eului propriu și identificarea unei alte prezențe – identificarea celui alt – se înscrie un amplu registru *„pe care îl delimitează mai ales emoția”*⁴. Este vorba de emoția „contagioasă” care determină grupurile și societățile să constate că *„în cultura străină sunt semne interesante, atrăgătoare, apoi că aceste semne sunt chiar utile, întrucât dau răspuns unor întrebări, ba chiar că o serie de soluții din modelul străin merită adoptate”*⁵. Această constatare marchează, de fapt, *„momentul în care celălalt este descoperit”*⁶.

Cu totul altfel se pune problema imagologiei structurate pe baza percepțiilor reciproce a unor țări și popoare învecinate sau din același spațiu fizico-geografic continental sau zonal. Relațiile dintre aceste popoare îmbracă rareori forma unor raporturi prietenești și de bună vecinătate. Relațiile dintre state și etnii sunt de obicei tensionate, determinate de interesele proprii sau interesele centrelor de putere ce se manifestă în diferitele etape ale istoriei. *„Această încordare continuă de ordin politico-militar condiționează o imagine reciprocă negativă care corespunde mentalului colectiv predominant la vecinii*

3 Alexandru Duțu, *op. cit.*, p. 135

4 *Ibidem*

5 *Ibidem*

6 *Ibidem*

respectivi."⁷ Dar, așa cum demonstrează numeroasele izvoare istorice, o astfel de imagologie reciprocă este predominant negativă și intolerantă. Ea se explică prin deosebiri importante în privința originii, limbii, confesiunii, religiei, obiceiurilor și moravurilor ce se manifestă la popoarele respective. De aici și până la demonizarea unor întregi populații nu este decât un singur pas. Luther King, înverșunat adversar al otomanilor, „*a asimilat războiul împotriva lor cu lupta împotriva demonilor, restituindu-ne foarte clar sentimentul propriu multor contemporani ai săi că trăiesc într-o cetate asediată*”⁸.

Caracterul nefast al stereotipurilor și reprezentărilor eronate ce apar în mentalul popoarelor și națiunilor unele despre altele, a fost conștientizat de către omenire din ce în ce mai mult. Ca urmare, „*Există în toată lumea un mare număr de cercetători care consideră că modelele de gândire care au constituit un factor extrem de dăunător într-un trecut nu prea îndepărtat... trebuie combătute printr-o strategie pe termen lung, atât pe plan național, cât și internațional*”⁹. Această strategie pe termen lung este nu numai necesară, dar și posibilă datorită faptului că „*situațiile conflictuale fiind induse mai întâi în mintea oamenilor, tot acolo trebuie luate, în primul rând, măsurile de combatere a prejudecăților naționale, rasiale și de altă natură. Sau, altfel spus, înlocuirea acestora din urmă printr-o imagine obiectivă, nesupusă și neinfluențată de fluctuații conjuncturale*”¹⁰.

Pornind de la aceste considerații generale introductive, se poate afirma că obiectul cursului de „*Imagologie istorică și comunicare interetnică*” este studiul imaginii sociale și a imaginii de sine în procesul devenirii istorice, implicarea imaginii și autoimaginii în relațiile dintre oameni, dintre oameni și instituții, în

⁷ Adolf Armbruster, *op. cit.*, p. 392

⁸ Alexandru Duțu, *op. cit.*, p. 144

⁹ Klaus Heitmann, *Imaginea românilor în spațiul lingvistic german*, București, Editura Univers, 1991, p. 6

¹⁰ *Ibidem*

relațiile dintre instituții, în relațiile interetnice și interconfesionale; studiul rolului simbolurilor și mentalităților în cristalizarea imaginilor sociale.

2. Noțiuni de imagologie

După cum decurge din parcurgerea faptului istoric, preocupările în domeniul imagologiei nu sunt deloc noi. Se poate chiar afirma că aceste preocupări, mai mult sau mai puțin conștientizate, însoțesc istoria umană începând de la comunitățile arhaice.

Preocupările moderne cu privire la studiul imaginii celuilalt sunt, însă, de dată recentă. Imagologia și-a omologat obiectul de studiu și statutul de disciplină socială autonomă în cadrul Celui de-al XVI-lea Congres Internațional de Științe Istorice, din luna septembrie 1985, care s-a ținut la Stuttgart. În cadrul congresului a funcționat o subsecție prezidată de cunoscuta savantă franceză, doamna Hélène Ahrweiler, specialistă în istoria Bizanțului, care și-a propus drept temă de discuție imaginea celuilalt, considerată nu altceva decât obiectul de studiu al imagologiei.

Totuși, ar trebui să ne grăbim a spune că lucrurile ar fi cel puțin nepermis simplificate dacă ne-am opri la afirmația că obiectul de studiu al imagologiei este *imaginea celuilalt*. Imaginea în general și *imaginea celuilalt* în special apar într-un anumit mental, individual sau colectiv, pentru că acest mental *absoarbe* informații despre realitatea înconjurătoare și, în acest context, despre *celălalt*. Informațiile percepute din mediul social se prezintă sub forma unor mesaje, pentru că aceste informații sunt emise de *celălalt* cel puțin în două situații: ca urmare a manifestării existenței celuilalt și ca urmare a afirmațiilor pe care le exprimă *celălalt* despre el însuși. Aceste mesaje sunt receptate de către oameni, instituții, etnii în procesul comunicării, de aceea, putem afirma că imaginea *celuilalt* se formează în procesul comunicării dintre oameni, dintre oameni și instituții, dintre instituții, dintre etnii. Explicația plauzibilă poate fi găsită cu ajutorul

modelelor psiholingvistice ale comunicării¹¹, care vorbesc de o dublă dimensiune a mesajului. Astfel, din perspectiva acestor modele, mesajul este un element al circuitului informațional și un intermediar între realitate și imaginea acestei realități (fig. 1). Apare aici ideea reprezentării simbolice, care operează cu distincția între realitate și modul de transpunere a acesteia în cuvinte și imagini.

Pe baza aserțiunilor de mai sus putem afirma că, de fapt, imagologia este disciplina socială care studiază comunicarea prin imagini și modul cum se cristalizează aceste imagini în mentalul individual și colectiv, în funcție de orizontul de interpretare a grupurilor umane pe timpul dezvoltării lor istorice.

Fig. 1 Modelul psiholingvistic al comunicării

Desigur, trebuie acceptat faptul că cel care recepționează mesaje despre „altul”, poate recepționa, tot atât de bine, mesaje despre el însuși. Imaginile rezultate din acest proces, numite autoimagini sau imagini de sine, joacă un rol important în autovalorizarea popoarelor, comunităților etnice, instituțiilor și indivizilor.

Autoimaginile sau imaginile de sine se structurează la mai multe nivele de percepție¹². Primul nivel de percepție reliefează imaginea instinctivă arhetipală pe care o etnie o are, în mod intuitiv, despre ea însăși. O asemenea imagine se oglindește în proverbele tuturor popoarelor și exprimă trăsăturile dominante autoatribuite și autoasumate de către acestea.

Al doilea nivel de percepție relevă autoimaginea preluată de la străini și însușită de-a lungul timpului, până la intrarea și sedimentarea ei în mentalul colectiv. Această autoimagine este rezultatul contactelor directe și a conviețuirii popoarelor în spații fizico-geografice comune sau limitrofe și ele reprezintă, de fapt, adevărate coduri de

¹¹ Ioan Drăgan, *Paradigme ale comunicării de masă. Orizontul societății mediatice, partea I*, București, Casa de Editură și Presă "Șansa" SRL, 1996, p. 17

¹² Dan Lăzărescu, *Imagologia - o nouă disciplină socială de graniță*, în "Magazin istoric", nr. 4 (301), aprilie 1992, p. 56

identificare, recunoaștere și cunoaștere intuitivă, transformate apoi în coduri de autoidentificare, autorecunoaștere și autocunoaștere.

Al treilea nivel de percepție impune imaginea pe care un popor dorește să și-o poată făuri despre el însuși, bazându-se pe proiecția ideală a trăsăturilor considerate optime pentru realizarea profilului prognozat al cetățenilor proprii. O asemenea autoimagine ideală este preluată de științele educației și folosită pe scară largă în cadrul procesului educativ. Ea devine obiectiv al procesului de educație națională.

Imaginea despre propria ființare (autoimaginea) care se constituie în interiorul unui grup social capătă semnificații deosebite atât pentru funcționarea colectivității respective cât și pentru relațiile ei externe: *„Imaginea de sine a colectivității, creată prin educație, trebuie să fie cât mai obiectivă; ea ne va feri atunci de îngâmfare și șovinism, cât și de sentimente de inferioritate și umilință”* ¹³.

În acest punct al demersului nostru se impune concluzia potrivit căreia obiectul imagologiei cuprinde și studiul autoimaginilor grupurilor sociale în raport cu autopercepția de sine și cu sedimentarea în mentalul colectiv a imaginilor preluate de la vecini sau de la popoare mai îndepărtate geografic, dar foarte prezente în viața comunității respective, prin legături economice, politice, culturale și de altă natură.

3. Noțiuni de imagologie istorică

Imagologia istorică studiază imaginile care s-au creat și au funcționat în anumite epoci istorice. Ea analizează modul de proiectare, formare, cristalizare și sedimentare a imaginii celuilalt și autoimaginilor, precum și a imaginilor induse în mod deliberat, urmând anumite modele sau strategii, pe baza izvoarelor istorice. Imaginile constituite pe baza izvoarelor istorice au trăsături și caracteristici

¹³ V. Pavelescu, *Perspective*, Iași, 1943, p. 93, apud. Luminița Mihaela Iacob, *Etnoimaginea - obiect de studiu interdisciplinar*. In: *Revista de psihologie*, tom 33, 1997, nr. 2, p. 160

proprii care le individualizează: poartă amprenta orizontului de interpretare al epocii, a subiectivismului și intereselor prin care sunt percepute și filtrate evenimentele; sunt puternic influențate de mentalitățile dominante în epocă; imaginile au caracter global, general sau generalizat; chiar dacă sunt constituite din puține elemente, din lipsa izvoarelor istorice, imaginile devin globale, cu mare putere generalizatoare; structurându-se în primul rând pe baza izvoarelor istorice, unele imagini sunt difuze, sau contradictorii, și, de aceea, ele au relevanță scăzută în analiza mentalului colectiv. Izvoarele imagologice scrise provin, în principal, din cancelarii sau celelalte medii cultivate ale epocii, din notele de călătorie și din rapoartele diplomatice.

Dacă ne referim la izvoarele diplomatice – emise de laici sau clerici –, trebuie să evidențiem faptul că aici se concentrează, în diferitele epoci istorice, principalele jocuri de culise, iar preceptele religioase, pe baza cărora erau judecate faptele și persoanele, sunt de cele mai multe ori puțin permissive, și, de aceea, ele constituie criterii de apreciere foarte severe. Doctrinile religioase operează cu criterii de evaluare bipolare, opuse – bine-rău, moral-imoral, în slujba lui Dumnezeu în slujba diavolului –, care sunt puțin flexibile și impun evaluări tranșante. Mai mult decât atât, conceptele de bine-rău au conținuturi diferite în diferitele religii care s-au impus în epocă. Intervin, de asemenea, limitele de permisivitate ale diferitelor perioade istorice. Ceea ce este de neacceptat pentru Evul Mediu poate fi acceptat și chiar venerat în societățile arhaice sau în epoca modernă.

Cele arătate până acum induc ideea de discontinuitate în formarea, sedimentarea și evoluția imaginilor istorice. Totuși, trebuie evidențiat faptul că imagologia istorică consemnează și numeroase aspecte de continuitate. Ea aplică imaginilor istorice aceleași unități de măsură ca și imaginilor cotidiene sau imaginilor în general, dar aceste unități de măsură sunt raportate la perioade istorice specifice. Deci, continuitatea, în planul

mentalului colectiv, se cere a fi analizată la nivelul valorilor perene, general acceptate în societățile specifice.

Interpătrunderea trecutului cu viitorul se vede excelent într-o analiză aprofundată a valorilor. Din perspectivă istorică, valorile sunt niște scopuri subiective, însoțite de obicei de o cunoaștere mai mult sau mai puțin dezvoltată a mijloacelor de realizare a acestora, numite reguli de acțiune. Valoarea constituie un scop just, potrivit sau motivat, care indică o orientare normativă, axiologică. Pentru interiorizarea valorilor și sedimentarea lor în mentalul colectiv o importanță deosebită o au convingerile care intră în ansamblul conștiinței sociale, adică convingerile comune pentru o comunitate umană sau un grup social. Ele sunt conștientizate drept ceva comun de către membrii colectivului, fiind premisele acțiunilor comune petrecute la scară mare¹⁴.

Există perioade din viața societăților când valorile ce ghidează acțiunile oamenilor se schimbă foarte lent. De aceea, ele se constituie în criterii de evaluare general umane și general acceptate al căror conținut este același, cu mici variații, în toate epocile istorice. Avem în vedere valorile ce formează dihotomii împreună cu opusul lor: bine-rău, moral-imoral, urât-frumos, credincios-necredincios, sacru-profan, licit-ilicit, divin-malefic etc. În alte perioade, o mare importanță capătă valorile care sunt din nou create și transformate, adică cele care reies din depășirea sistemului vechi și proiectarea unei stări viitoare¹⁵. Ce se schimbă totuși în sfera valorilor de-a lungul istoriei? Se schimbă acele elemente care constituie *filtrul* fiecărei epoci, adică cele care devin sisteme de referință specifice și formează orizontul de interpretare al timpului respectiv: conținutul valorilor, criteriile morale și estetice, caracterul licit și ilicit al activităților. De exemplu, epoca timpurie a trebuit să dispară, cu atât mai mult cu cât argumentul fundamental despre certitudinea și

14 Adrian Neculau, Gilles Ferreol, *Psihologia schimbării*, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 234

15 *Ibidem*

existența lui Dumnezeu a început să se erodeze. Realitatea sociopolitică aflată în descompunere, amenința individul și colectivitățile cu atât mai mult cu cât ierarhia se destrăma, cu cât siguranța se atrofia. Vechile structuri sociale au intrat în destructurare și o puternică modificare a valorilor s-a impus chiar din secolul premergător Reformei¹⁶.

Pentru vechea societate *„Siguranța credinței a creat o lume a durabilității și siguranței și, chiar dacă ea amenință să sufoce totul, nu a fost contestată de romani sau germani. Ființa și conștiința creștină s-au simțit unite, protejate, libere, egale, solidare. Acest lucru este valabil și pentru generațiile vechi de evrei, greci și romani, ale căror idei au servit până astăzi drept piatra de temelie a unor noi sensuri și valori de viață”*¹⁷.

Alte exemple vor fi oferite pe parcursul studierii cursului, cu elemente specifice.

4. Principalele concepte ale imagologiei istorice

Imagologia istorică, ca și imagologia în general, recurge la concepte și noțiuni folosite de științele socio-umane care studiază imaginile sociale din diferite perspective. Principalele concepte ale imagologiei istorice sunt: imaginea, imaginea de sine, mentalitățile, simbolurile, arhetipurile, stereotipurile, miturile. Toate aceste concepte ne vorbesc despre mentalul individual și colectiv din perspectivă științifică, epistemologică. Structurarea acestor concepte în timp și implicarea lor în analiza diferitelor segmente ale evoluției umanității ne permit sondarea în profunzime a mentalului individual și colectiv din perspectivă istorică.

4.1. Imaginea socială

Problematica imaginii sociale este încă vag tratată în cadrul mai larg al problematicii *reprezentărilor, matricelor culturale, conștiinței colective* etc. Abordările sunt numeroase și cel puțin parțial incompatibile din cauza faptului că elaborările au fost realizate în contexte teoretice înguste, particulare, specifice disciplinelor

¹⁶ *Ibidem*, p. 161-162

¹⁷ *Ibidem*, p. 162

teoretice implicate. Se constată lipsa de consens nu numai între teoriile antropologice, psihologice și sociologice, ci și în interiorul diferitelor teorii din domeniile teoretice menționate.

Considerăm utile câteva ilustrări pentru a obține informațiile care să ne permită să concluzionăm.

Conceptul de reprezentare socială a fost introdus de Durkheim. El a elaborat acest concept sub denumirea de *reprezentare colectivă*. În accepțiunea sociologului francez reprezentările sociale constituie o clasă foarte generală de fenomene psihice și sociale, înglobând știința, ideologia, miturile¹⁸. În concepția lui Durkheim, conștiința colectivă, care este difuză și independentă de condițiile particulare ale indivizilor, reunește psihismele acestora într-o reprezentare comună tuturor membrilor unui grup social. Această reprezentare comună, constituită din ansamblul credințelor și sentimentelor membrilor unei societăți, formează un „sistem” determinant, care are viața sa proprie. Conștiința colectivă se manifestă prin rituri, instituții și tradiții.

Reprezentările colective, în această concepție, sunt rezultatul acțiunilor și reacțiilor de schimb care se produc între conștiințele elementare și constituie o individualitate psihică de un gen nou. Aceste reprezentări sunt sociale, ca produse ale unor caracteristici comune unui grup de indivizi sau unei societăți, și sunt psihologice, întrucât atât percepția realității cât și organizarea gândirii sunt activități pur individuale.

Reprezentările colective, așa cum sunt ele concepute de Durkheim, delimitează aspectul individual de cel social și elementele perceptive de cele intelectuale: „*Un om care nu ar gândi prin concepte nu ar fi om; întrucât, o dată redus la simplele perceperi individuale, el nu ar fi o ființă socială, ci ar fi nediferențiat și animal*”, „*A gândi*

18 E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, p. 626 - 627, apud. Serge Moscovici, *Psihologia socială sau mașina de fabricat zei*, Iași, Editura Universității "Al.I.Cuza", 1994, p. 30

conceptual nu înseamnă numai a izola și grupa un ansamblu de caractere comune unui anumit număr de obiecte; înseamnă a subsuma ceea ce este variabil la ceea ce este permanent, individualul la social”¹⁹.

Durkheim nu a rezolvat problema reprezentărilor sociale. El a analizat conceptul de reprezentări colective și l-a utilizat atât cât i-a permis demersul sociologic. Abordarea lui Durkheim este o abordare statică, empiristă, care nu i-ar fi permis, în niciun fel, să rezolve satisfăcător această problemă.

Serge Moscovici, în lucrarea *Fenomenul reprezentărilor sociale*, arată că Durkheim a afirmat necesitatea ca reprezentările sociale să fie studiate de către psihologia socială și nu de către sociologie: *„Cât despre legile gândirii colective, ele sunt complet necunoscute. Psihologia socială, a cărei sarcină este să le definească, nu este altceva decât un cuvânt care descrie tot felul de generalizări vagi, fără niciun obiect clar asupra căruia să se aplece. Ceea ce se cere este de a descoperi, comparând, miturile, legendele, tradițiile populare și limbile, modul în care reprezentările sociale se atrag și se exclud reciproc, fuzionează și se separă etc.”²⁰.*

Problematica reprezentărilor sociale a fost studiată de psihologi în contexte teoretice deosebite; am în vedere îndeosebi contextele desemnate prin distincțiile uzuale dintre psihologia analitică, psihologia fenomenologică, psihologia genetică, neuropsihologia. De pildă, J. Piaget, corelând stadii epistemologice și psihologice, a reușit să argumenteze caracterul evolutiv al reprezentărilor copilului asupra lumii. Filosoful și psihologul elvețian a pus explicit problema structurii și dinamicii interioare a reprezentărilor, dezvoltând o concepție constructivistă asupra lor. El a demonstrat, pe baza numeroaselor

19 *Ibidem*

20 Serge Moscovici, *Fenomenul reprezentărilor sociale*, în "Psihologia câmpului social: Reprezentările sociale", coordonare și prefață: prof. univ. dr. Adrian Neculau, București, Societatea Știință & Tehnică S.A., 1995, p. 14

convorbiri și experimente efectuate cu copii de diverse vârste, că limbajul și construcțiile lingvistice apar numai după vârsta de un an și jumătate, după ce gândirea senzomotorie a progresat satisfăcător. În cursul experienței copilului, se formează scheme care se organizează făcând posibilă, treptat, construirea structurilor complexe ale limbajului și ale gândirii. Imaginile care apar în conștiință implică o activitate psihică complexă, definită ca o activitate cu caracter constructiv. Percepția, gândirea, limbajul presupun un proces de sinteză și construcție a datelor senzoriale, strâns legat de reacțiile și acțiunile concrete ale indivizilor asupra realității. Astfel, *„pe măsură ce reprezentările progresează, distanțele între ele și obiectul lor cresc, în timp și în spațiu, adică seria acțiunilor materiale succesive, fiecare însă fiind momentană, e completată de ansambluri reprezentative, susceptibile de a evoca într-un tot cvasisimultan acțiuni sau evenimente trecute ori viitoare, la fel ca pe cele prezente, precum și acțiuni spațial îndepărtate, la fel ca pe cele apropiate”*²¹.

Ca urmare a deschiderilor metodologice realizate de J. Piaget și colaboratorii săi, problematica reprezentărilor sociale este abordată din ce în ce mai mult în termenii cercetării experimentale. Astfel de cercetări au urmat, stimulate și de Serge Moscovici după publicarea, în 1961, a tezei sale de doctorat la *psychanalyse, son image et son public*, în care își propunea redescoperirea, reformularea și revalorizarea conceptului de reprezentare colectivă descoperit de Émile Durkheim.

În ultimele decenii, reprezentările sociale sunt studiate – pe baza unor strategii minuțios elaborate – de centre de cercetare importante: grupul de psihosociologi de la Geneva (W. Doise, G. Mugny, F. Lorenzi – Cioldi, A. Clemence); grupul de psihosociologi de la Aix-en-Provence (I.C. Abric, C. Flament, P. Moliner), Laboratorul de psihologie socială de la École des Hautes Études en

²¹ Jean Piaget, *Epistemologia genetică*, Cluj, Editura Dacia, 1973, p.

Sciences Sociales – Paris, condus de Serge Moscovici.

Rezultatele obținute de către aceste centre fac obiectul unor lucrări colective sau de sinteză și își găsesc locul în paginile unor reviste de prestigiu (*Connexions*, *Cahiers Internationaux de Psychologie*). În continuare vom ilustra câteva dintre ele.

Așa cum am subliniat deja, Serge Moscovici a reactualizat conceptul de *reprezentare colectivă* propus de sociologul francez Émile Durkheim în 1898, conferindu-i o nouă identitate. La el reprezentările devin sociale pentru „*că suscită o atitudine determinată, o situație în raport cu realitatea, un proces de producție, de formare a conduitelor și de orientare a comunicațiilor sociale*”; ele presupun raporturi colective concrete, interacțiuni sociale, asocieri, polarizări, reprezintă, în cele din urmă, un fenomen social.

În concepția lui Moscovici, reprezentările sociale nu sunt doar producții sau mecanisme cognitive. Funcționarea lor se alimentează în același timp, din exterior și interior, integrând socialul, manifestându-se drept construcții socio-cognitive. Ele integrează și iraționalul, tolerează aparente contradicții, articulează logicul și illogicul. În realitate, reprezentările sociale apar ca ansambluri bine organizate și coerente, care dirijează discret prestația socială a indivizilor și grupurilor sociale. Reprezentările sociale preiau norme, modele, impregnează majoritatea raporturilor interpersonale, se alimentează continuu din specificitatea unei anumite societăți și unei anumite culturi.

Specificul reprezentării sociale, în comparație cu atitudinea, opinia, imaginea, este acela că nu operează o ruptură între universul exterior și universul interior al individului sau grupului. Obiectul este înscris într-un context activ, în mișcare; el este conceput de o colectivitate în permanentă comunicare cu contextul, ajustându-și comportamentul. Subiectul și obiectul nu sunt distincte. Cu alte cuvinte, stimulul și răspunsul sunt indisociabili, formând un ansamblu. Individul recunoaște

obiectul, îl reevaluează; obiectul nu are valoare intrinsecă, existând doar prin semnificația pe care i-o dă individul (grupul) care-l pune în valoare.

Definirea reprezentării sociale subliniază aspectele sale importante. În concepția lui J.C. Abric, reprezentarea socială este o *„viziune funcționalistă asupra lumii ce permite individului sau grupului să dea un sens conduitelor, să înțeleagă realitatea prin propriul sistem de referință, deci să se adapteze, să-și definească locul”*.²² Pentru Serge Moscovici ea este *„un sistem de valori, noțiuni, practici relative la obiecte, aspecte sau dimensiuni ale mediului social... instrument de orientare a percepției situației”*,²³ iar în viziunea lui Doise și Palmonari *„o formă particulară de gândire simbolică.”*²⁴

Punctul de vedere care se impune în legătură cu aceste definiții este că reprezentările sociale ne apar ca un *„aparat evaluativ, o grilă de lectură a realității, o situare în lumea valorilor și o interpretare proprie dată acestei lumi.”*²⁵

Privind organizarea internă a reprezentării sociale, o importanță deosebită o au elaborările teoretice ale lui Jean-Claude Abric. Pornind de la analiza lui Moscovici, Abric consideră *nodul central* ca fiind elementul esențial al reprezentării. Caracteristicile lui principale sunt simplitatea, coerența și concretețea: *„Nodul este deci simplu, concret, sub formă de imagine și coerent, corespunzând sistemului de valori la care se referă individul, purtând pecetea culturii și a normelor sociale ambiante. Nodul central are statut de evidență, constituie fundamentul în jurul căruia se va organiza reprezentarea, determină semnificația și organizarea internă a*

22 J.C. Abric, *Représentations sociales et pratiques*, Paris, PUF, 1994, p. 51

23 Serge Moscovici, *op. cit.*, p. 46

24 Doise, W., Palmonari, A., *L'étude des représentations sociales*, Neuchatel, Paris, Ed. Delachaux et Niestle, 1986, p. 92

25 Adrian Neculau, *Reprezentările sociale - dezvoltări actuale*, în "Revista de cercetări sociale", nr. 4/1995, p. 118

reprezentării. Importantă pentru nodul central este dimensiunea calitativă, faptul că acest element dă sens ansamblului reprezentării."²⁶

Importanța nodului central în cadrul ansamblului reprezentării este dată de funcțiile sale: *funcția generativă*, prin care nodul central devine elementul prin care se creează sau se transformă semnificația altor elemente constitutive ale reprezentării – această funcție indică modul în care elementele reprezentării prind un sens sau o valoare; *funcția organizatorică*, care evidențiază că nodul central determină natura liniilor care unesc între ele elementele unei reprezentări, că el este elementul unificator al reprezentării și se caracterizează printr-o mare stabilitate, fiind foarte rezistent la schimbări.²⁷

Dacă nodul central este esențial normativ, sistemul periferic este mai degrabă funcțional. El permite ancorarea reprezentării în realitatea de moment. Acest sistem este mai suplu, mai flexibil, constituie partea vie, mobilă a reprezentării, interfața între nodul central și situația concretă în care se elaborează reprezentarea. Elementele acestui sistem rețin și selecționează informațiile, formulează evaluări, elaborează stereotipuri și credințe. Ele îndeplinesc funcțiile de concretizare – exprimând prezentul, experiența subiecților – și de reglare și adaptare a sistemului central la constrângerile și caracteristicile situației concrete cu care se confruntă grupul. Sistemul periferic are un rol esențial în mecanismul defensiv, protejând semnificația nodului central al reprezentării, dar, în același timp, punând mereu în discuție cauza nodului central, în funcție de noile informații și evenimente absorbite.

Elaborările teoretice analizate consideră că imaginea este parte componentă a reprezentării sociale, elementul

26 J.C. Abric, *L'organisation interne des représentations sociales: système central et système périphérique*, în C. Guimelli, "Représentations et transformation des représentations sociales", Neuchâtel, Paris, Ed. Delachaux et Niestle, 1994, p. 7

27 *Ibidem*

ei stabil (nodul central) și, împreună cu reprezentarea, corespunde sistemului de valori compatibil culturii și normelor sociale date. Ea se situează între concept și percepție, contribuie la formarea conduitelor și la orientarea comunicărilor sociale și, mai ales, se elaborează în diverse modalități de comunicare: difuzarea, propagarea și propaganda.

Comunicarea, care vehiculează și fasonază reprezentările și imaginile, are ca funcție importantă reglarea raporturilor dintre actorii sociali. Reprezentările și imaginile servesc la întreținerea unor raporturi între grupuri, raporturi ce organizează cognitiv mediul social, inclusiv evoluția lui.

Reprezentările și imaginile sociale elaborându-se prin și în raporturile de comunicare, se consideră că dinamica relațiilor comunicării și dinamica reprezentărilor și imaginilor sociale se intersectează cu procesele psihice ce intervin în aceste fenomene. Îmbinarea celor trei dinamici (comunicare, reprezentări-imagine, procese psihice), în accepțiunea paradigmelor psihosociale, constituie nodul definiției reprezentărilor și imaginilor sociale: *„sunt principii generatoare de luări de poziție... legate de inserții specifice... ce organizează procesele simbolice ce intervin în raporturile sociale”*.²⁸

Desigur, aceste „principii generatoare de luări de poziție”, care în accepțiunea noastră sunt interpretări-cadru, pot fi implicite sau explicite, dar în raporturile sociale sunt, în primul rând, implicite.

După cum se poate constata, concluziile teoretice oferite de Serge Moscovici, J.C. Abric, W. Doise etc. se situează tot în cadrul concepției constructive. Echipele conduse de acești psihosociologi au abordat reprezentările sociale ca pe o problemă de cercetare și nu ca pe o problemă de învățământ, academică.

Conceptul de reprezentare socială și problematica

²⁸ Willem Doise, *Reprezentările sociale: definiția unui concept*, în "Psihologia câmpului social: Reprezentările sociale", București, Editura Știință & Tehnică S.A., 1995, p. 92

reprezentării sociale se găsesc tratate și în alte psihologii, dar nu ca temă de cercetare, ci ca abordări de catedră sau în contextul în care se concep metodologii terapeutice. Avem în vedere, de pildă, neuropsihologia și fenomenologia.

Neuropsihologia se apropie de conceptul de imagine în mod implicit, folosind conceptele: percepție, opinie, atitudine, convingere, credințe. Plecând de la ipoteza că imaginea indivizilor despre un obiect social este condiționată de cunoașterea acelui obiect social, dar și de convingerile sau credințele lor, care se realizează în măsura în care există confirmări practice, neuropsihologia se pronunță asupra mecanismului funcțional și etapelor formării atitudinii și convingerii. Se consideră că elementul declanșator al activității psihice ce se soldează cu o atitudine este un obiect sau o valoare socială. O atitudine înțeleasă ca *„o construcție psihică sintetică ce reunește elemente intelectuale, afective, volitive... o modalitate internă de raportare la diferitele laturi ale vieții sociale, la alții, la sine, la activitate, și de manifestare în comportament... invariantul pe baza căruia individul se orientează selectiv, se autoreglează preferențial, se adaptează evoluând”*²⁹, se poate constitui în legătură cu o idee, persoană, situație, teorie, normă, acțiune, instituție, program social, proiect, produs, ideal etc.

Când aceste atitudini *„intră în concordanță cu legile progresului, cu normele sociale, ele devin valori”*³⁰ și exercită un rol de orientare și dinamizare a acțiunii individului, în virtutea faptului că sistemul atitudinii-valori *„odată fixat acționează aproape automat, chiar la nivel subconștient”*.³¹ La această componentă esențială în determinarea comportamentului individului, grupului, organizației se ajunge printr-o succesiune de etape.

În prima etapă a procesului, *cunoașterea obiectului*

29 Mielu Zlate, *Fundamentele psihologiei*, București, Editura Hyperion XXI, 1994, p. 110

30 *Ibidem*, p. 111

31 *Ibidem*

social, individul ia cunoștință de existența obiectului social, îi cunoaște conținutul și caracteristicile. Etapa este necesară, dar insuficientă. Fără parcurgerea ei nu se poate ajunge la atitudine, dar, în același timp, simpla ei parcurgere nu duce automat la atitudine.

A doua etapă, *evaluarea obiectului social*, este etapa-cheie a procesului de formare a atitudinii. În această etapă, individul face o „cântărire”, o judecare și apreciere valorică a obiectului social intrat în raza de percepție pe baza unei grile proprii de receptare și evaluare.³² El pune *„sub semnul întrebării unele aspecte care intră în contradicție cu modul său de a fi, gândi, acționa, cu sistemul de idei și concepții formate până la un moment dat; nevoia argumentării afirmațiilor făcute îl conduce pe individ la elaborarea unor seturi sau sisteme de criterii apreciative, valorizatoare, fapt care îi permite intrarea treptată în lumea valorilor; nevoia de îndoială, de incertitudine îl împinge pe individ la reevaluări și descoperiri de fapte și relații noi.”*³³ Cântărirea, judecarea, aprecierea valorică se face de cele mai multe ori în termeni bipolari, de tipul plus-minus, bun-rău, util-inutil, corect-incorect, adevărat-fals, demn de încredere-nedemn de încredere etc. În cadrul acestei etape, în psihic au loc procese de pendulare pe continuumul cuprins între cei doi poli ce definesc valoric obiectul social luat în discuție.

Pe parcursul acestei permanente confruntări între argumente pentru aprecieri pozitive sau negative, la un moment dat se poate ca la unul din polii aprecierii (plus sau minus) să se adune mai multe argumente și mai puternice. În acest moment individul dă un prim verdict valoric, ia o decizie de apreciere a obiectului respectiv. Acest prim verdict valoric, încă instabil și fragil, este opinia, *„ca expresie verbală a atitudinii”*.³⁴ Dacă ulterior se ivesc argumente raționale sau factice, exemple și situații

32 I. Radu, și alții, *Introducere în psihologia contemporană*, București, Editura "Sincron", 1991, p. 303

33 Mielu Zlate, *op. cit.*, p. 126

34 I. Radu și alții, *op. cit.*, p. 327

care să contrazică opinia proaspăt formată, ea se va destrăma ușor și jocul argumentelor va reîncepe și va continua până când o nouă acumulare a acestora sau un argument puternic va înclina balanța spre o nouă opinie. Dacă însă realitatea, practica socială confirmă, susțin opinia formată, aceasta se consolidează, se stabilizează și devine *convingere*. Convingerea este, ca și opinia, tot o apreciere valorică a obiectului social; de data aceasta însă ea este un verdict stabil, solid, greu reversibil și mai ales „împinge” individul spre acțiune, acționează ca „motor” al conduitei individului.

În măsura în care omul a ajuns la o convingere pozitivă sau negativă în legătură cu un obiect social, aceasta determină o *atitudine* față de acel obiect. Poziția atitudinală se produce în termeni de acceptare-respingere față de obiectul social luat în discuție. Atitudinea presupune o orientare acțională, spre deosebire de opinie și convingere care exprimă o orientare valorică, apreciativă față de un obiect social, de regulă, pozitivă.

În sfârșit, atitudinea, odată stabilizată (atitudinea în fapt), va fi susținută și exteriorizată ori de câte ori individul se va confrunta cu situații similare celei care a generat-o. Susținerea, exteriorizarea se poate materializa în plan verbal sau acțional sub forma perechilor de conduite: acord-dezacord; susținere-respingere; încredere-neîncredere; atașament-lipsă de atașament; identificare-detașare etc.

În această schemă explicativă, imaginea este termenul prin care se desemnează rezultatul declanșării unor procese de evaluare în structurile psihice ale individului, îndreptate spre obținerea opiniilor și ulterior a convingerilor în legătură cu un obiect social. Se relevă că, în măsura în care se parcurg etapele formării atitudinii și se nasc produsele generate de ele – opinie, convingere, poziție atitudinală –, imaginea ia naștere numai și numai în structurile psihice ale individului, ale fiecărui individ în parte³⁵ ceea ce se poate face din exteriorul individului, de

35 Neculai Bălan, *Condiționarea psihosocială a comportamentului*

către orice instanță care își propune influențarea, în sens pozitiv sau negativ, nu este un transfer de opinii, convingeri sau opțiuni atitudinale, ci stimularea, declanșarea și, în ultimă instanță, generarea lor în individ cu ajutorul singurului instrument de care se dispune în acest caz: argumentul.

Construcțiile teoretice oferite de neuropsihologie nu abordează explicit conceptul de imagine. Din schemele explicative menționate se poate deduce că în structurile psihice au loc procese care pun în mișcare mecanisme implicite ce fac să se diferențieze sau să se asemene opiniile și convingerile indivizilor, în ultimă instanță imaginea lor despre un anumit obiect social.

Teoriile fenomenologice despre om consideră că experiențele personale sunt cele care direcționează comportamentul indivizilor. De aceea, ele își focalizează investigarea pe experiența în desfășurare, imediată, trăită de oameni.

Pentru fenomenologie, experiența subiectivă a omului poate să coincidă sau nu cu realitatea obiectivă. Opoziția subiect-obiect este eliminată, pentru că obiectul cunoașterii nu are sens decât în măsura în care este în subiect. Obiectul este, într-o asemenea concepție, obiect pentru conștiință și nu un obiect în sine, el apare ca obiect perceput sau gândit, memorat, imaginat.³⁶ Așa cum conștiința este totdeauna „conștiința a ceva” și obiectul este întotdeauna „obiect pentru conștiință” iar în afara acestei corelații nu există nici conștiință, nici obiect, ele apar ca două momente deosebite, dar inseparabile ale relației în interiorul conștiinței.

Subiectul este tema fundamentală a fenomenologiei; în el se află sediul obiectivității. Obiectivitatea și valabilitatea, cu sediul în domeniul conștiinței, nu mai sunt înțelese în sensul corespondenței cu obiectul exterior, ci al

uman, în "Psihologie și pedagogie militară", București, Editura Militară, 1992

36 Edmund Husserl, *Meditații carteziane*, București, Editura Humanitas, 1984

modului absolut de a fi dat al conștiinței. Orientarea spre obiect este vizarea unui obiect constituit m și de conștiință.

Carl Gustav Jung³⁷ arată că intuiția este o funcție psihică fundamentală care produce percepții pe cale inconștientă, este un mod de sesizare instinctivă a oricărui conținut. Intuiția apare, în acest caz, ca o funcție de percepție irațională (nu în sens de „contra rațiunii”, ci în sensul exterior rațiunii, care nu poate fi fundamentat rațional). În concepția lui Jung, intuiția constituie matricea din care se dezvoltă gândirea și sentimentul ca funcții raționale. Ea este o funcție irațională, deși multe intuiții se pot descompune ulterior în componentele lor, modul în care au apărut putând fi adus astfel în acord cu legile rațiunii.

Încă înaintea lui Jung, Henri Bergson³⁸ a insistat asupra rupturii dintre inteligență și intuiție. Lui îi revine meritul de a fi subliniat că, pentru creație, nu sunt suficiente mecanismele logice, construcțiile strict raționale, ci trebuie avute în vedere și momente de intuiție. După Bergson, pe lângă logică dăinuie o zonă de ceață, o zonă învolburată în care se găsesc forțe capabile să completeze nucleul strălucitor al rațiunii; intuiția bergsoniană reprezintă o capacitate irațională de a sesiza nemijlocit esența proceselor vitale. În intuiție este depășită sciziunea subiect-obiect: subiectul cunoașterii se identifică cu obiectul de cunoscut.

George A. Kelly, fenomenolog care se detașează de psihologia analitică, argumentează pe larg teoria constructului personal.³⁹ El conchide că omul își construiește un model reprezentational asupra lumii, care îi permite să-i dea acesteia un anumit sens, permițându-i, totodată, să-și alcătuiască o hartă a traseului

37 Carl Gustav Jung, *Puterea sufletului* (antologie) - A doua parte, București, Editura Anima, 1994, p. 179-180

38 Henri Bergson, *Energia spirituală*, București, Editura Antet, 1994

39 George A. Kelly, *The Psychology of Personal Construct*, New York, Norton, 1995

comportamental în relație cu mediul, modul de utilizare a acestui sistem constituind o caracteristică proprie individului respectiv. Kelly presupune că interpretările date lumii au pentru oameni existență ca și existența fizică; ca urmare, ele pot fi studiate sistematic.

Deși Lucian Blaga se situează critic în raport cu fenomenologia și morfologia culturii, influența acestora în opera sa este considerabilă. Potrivit concepției filosofului român, omul poate accede la taine, la mistere, pentru că este o ființă culturală, iar cultura sa este „*existența într-un mister și pentru relevare*.”⁴⁰ Blaga pune accent pe ideea de inconștient, definit ca „*o realitate psihică amplă, cu structuri, de o dinamică și cu inițiative proprii*”, „*înzestrat cu un miez substanțial, organizat după legi imanente*.”⁴¹ Inconștientul este investit de Blaga cu „*funcții suverane*”, ordine și „*echilibru lăuntric*”. El are caracter „*cosmic*”, iar nu „*haotic*”, fiindu-și sieși suficient. Inconștientul este, de asemenea, înzestrat cu funcție cognitivă, izvorul lui de alimentare situându-se în afara conștiinței. Prin inconștient conștiința capătă „*plasticitate*”, nuanțe, neliniște, deci „*perspectivă, caracter și profil multidimensional*”.

Stilul, ca trăsătură esențială a culturii, este la Blaga rezultatul inconștientului. Factorii stilului sunt: orizontul spațial și orizontul temporal al inconștientului; accentul axiologic; atitudinea anabasică, catabasică (sau neutră) și năzuința formativă. Ansamblul acestor factori, varietatea sau posibilitatea lor de combinare, determină matricea stilistică a unei colectivități, impunându-se, din inconștient, creației și vieții. Odată stabilită, matricea stilistică rămâne neschimbată la intervențiile conștiinței. Ca și inconștientul, ea devine „*conservatoare*”.⁴²

Concluzionând, putem spune că teoriile fenomenologice iau în considerare procesele psihice

40 Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969, p. 388

41 *Ibidem*, p. 340

42 *Ibidem*, p. 344

neconștientizate, care relevă mecanisme mai complicate de formare a reprezentărilor și imaginilor. Adoptând ca interpretări-cadru astfel de teorii, rezultă că imaginile se construiesc în interiorul unor procese ce rămân neconștientizate și se actualizează la solicitarea mediului în modalități care rămân inaccesibile introspecției.

Termenii cu relevanță pentru demersul nostru utilizați de teoriile fenomenologice sunt: *afirmarea sinelui*, *sinele actual* și *sinele ideal*, *construcite*, *predicții*.⁴³

Sinele desemnează caracterul organizat și consistent al tuturor percepțiilor pe care oamenii le au despre ei înșiși, despre lume și valorile sau atitudinile pe care și le formează în urma acestor percepții.

Sinele actual se referă la perceperea concretă a sinelui, iar *sinele ideal* concretizează dezirabilul despre sine și despre lume. Tendința de afirmare ghidează oamenii spre manifestări pozitive și sănătoase, nu spre manifestări negative și nesănătoase. Deci, tendința de afirmare a sinelui este una selectivă și direcționată, este o tendință constructivă.

Construcite sunt criteriile care intervin în interpretări și care fac posibile evaluările. Aceste construcite nu sunt abstracții dependente de realități, ci emergente din interiorul persoanei. Ilustrate de capacitatea oamenilor de a face aprecieri, ele sunt bipolare și dihotomice: just-injust, bine-rău, flexibil-dogmatic, încredere-neîncredere etc. Deși construcite folosesc termeni de largă circulație, ele au interpretări ce individualizează oamenii. De pildă, toți oamenii folosesc termenii bine și rău, dar fiecare le acordă interpretări particularizate.

Predictibilitatea funcționează, potrivit acestor teorii, ca un criteriu de validare a construcitelor, ea indică eficiența *predicțiilor*. Oamenii rețin construcite care fac posibile predicții reușite și modifică acele construcite care se dovedesc a fi ineficiente. Deci, schema explicativă

43 Edmund Husserl, *Meditații carteziane*, București, Editura Humanitas, 1984, p.48-56 și A. George Kelly, *The Psychology of Personal Construct*, New York, Norton, 1995

oferită de teoriile fenomenologice consideră că există mecanisme interne care determină formarea și cristalizarea imaginilor oamenilor despre ei înșiși și despre lumea în care trăiesc. Aceste imagini sunt sugerate de existența criteriilor care fac posibile evaluările.

Referirile anterioare, deși nu epuizează problematica, le considerăm suficiente pentru a concluziona. Ele dezvăluie coexistența mai multor interpretări. Dacă „imaginile sociale” și „reprezentările” nu au căpătat încă în cercetarea psihologică interpretări univoce, explicația trebuie să o căutăm în situația epistemologică a psihologiei. Conceptul de reprezentare a evoluat de la conceptul de reprezentare colectivă (Durkheim) la conceptul de reprezentare socială (Moscovici) și este folosit în abordări care nu sunt similare. În fiecare interpretare se operează cu grupuri de concepte cărora autorii le dau interpretări diferite și pe care le pun în relație în modalități care nu fac posibilă îmbinarea teoriilor. Se detașează abordările de psihologie socială care se situează pe poziții constructiviste.

În studiile consacrate gestionării imaginilor prin intermediul specialiștilor în relații publice s-au promovat interpretări care fac posibile diagnoze. Dar, în astfel de studii, imaginile sociale sunt interpretate în modalități care nu explicitează interpretarea dată procesorilor de informații. Imaginile sunt considerate expresii sintetice ale reprezentărilor oamenilor, iar reprezentările sunt definite ca interpretări ce nu pot fi explicitate; ele se dezvăluie prin manifestările oamenilor. Cuvintele cheie sunt: opinii, atitudini, credințe, convingeri. De regulă, pentru a se pronunța asupra imaginii sociale a unei organizații se studiază opinii ale oamenilor și rezultatele se consideră relevante pentru reprezentările lor. Investigațiile sunt de tip statistic: se realizează eșantioane pe populațiile care prezintă interes și se chestionează opiniile despre aspecte ce se consideră a fi relevante. Prin analiză statistică se obțin interpretări despre opinii și se fac deducții cu referire la „caracteristicile imaginilor”. În această

accepțiune, imaginile pot fi focalizate, dispersate, diversificate, mai puțin diversificate, distincte, neclare, ambigui, bipolare etc.

Concepția procesual organică. În concepția procesual-organică⁴⁴, orice proces este unul informațional-energetic și, ca urmare, orice organizare este produsul, expresia și sursa unor procese informațional-energetice.

Afirmația este valabilă și pentru oameni și pentru organizările sociale. Oamenii sunt cei ce generează și întrețin socio-organizări, iar ele, la rândul lor, îndeosebi prin socio-interpretorii ce le susțin, normează și motivează oamenii, procesorii lor de informații.

În acest context interpretativ, organizațiile sunt „*socio-organizări parțial explicite ce se specializează în interiorul socio-organizărilor specializate, în funcție de caracteristicile acestora, pentru a satisface anumite necesități conștientizate ca nevoi.*”⁴⁵

Organizația este un socio-interpreter specializat care procesează informația folosind criterii și reguli incluse în normele explicite, în simbolurile organizației, în caracteristicile limbajelor și în competențele oamenilor ce le întrețin funcționarea. Pentru a înțelege posibilitatea constituirii organizațiilor trebuie să acceptăm posibilitatea specializării oamenilor; organizația funcționează prin intermediul oamenilor care o întrețin și care se constituie în componente specializate ale acestui socio-interpreter, folosind, în acest scop, interpretorii lor specializați. Acceptând interpretarea structural-funcționalistă, se poate afirma că oamenii dețin anumite statusuri și, ca urmare, joacă anumite roluri. Când își îndeplinesc rolurile, oamenii devin o componentă a socio-interpreterilor, producând reprezentări și imagini care sunt reprezentări și imagini promovate de organizație.

Pentru o înțelegere mai detaliată a problematicii se

44 Lucian Culda, *Procesualitatea socială*, București, Editura Licorna, 1994

45 Lucian Culda, *Emergența și reproducerea națiunilor*, București, Editura Licorna, 1996, p. 89

impun referiri la procesorii de informații proprii oamenilor. În interpretarea procesual-organică, oamenii⁴⁶ dispun de bioprocatori și interpretori. Prin bioprocatori oamenii aparțin bioorganizării; ei sunt cei care controlează procesele ce întrețin organismul și interfața lui cu existența înglobantă. Interpretorii fac posibilă socializarea, transformă individul în om; ei se constituie preluând și procesând informația furnizată de bioprocatori, apoi se diferențiază și autonomizează din ce în ce mai mult, deși interacțiunile dintre bioprocatori și interpretori sunt tot mai diversificate.

Distingem cinci tipuri de interpretori, din care rezultă totalitatea modalităților de raportare a oamenilor la procesualitatea socială: a) *interpretori biofuncționali*, care susțin funcționarea biologică și satisfac nevoi ale organismului; b) *interpretori specializați social (profesionali)*, care asigură competențele profesionale și, ca urmare, capacitatea de a funcționa în cadrul organizației; c) *interpretori socio-integratori*, care dau oamenilor capacitatea de a se localiza în mediul social concret; d) *interpretori selfinterogatori*, care permit oamenilor să iasă din situația particulară (din realii în care trăiesc și care sunt doar secvențe ale existenței lor) și să mediteze asupra situației omului în lume, la posibilitatea ființării sale, la sensurile ce se pot da ființării sale în cosmos, biosferă sau societate; e) *interpretori interogativi de tip conceptual*, prin intermediul cărora oamenii devin capabili să interogheze (să cerceteze) existența în sine (manifestările ei abiotice, biotice și sociale).

Din aceste aserțiuni, rezultă că oamenii ființează în organizații, dar capacitatea lor de a procesa informație nu se reduce la cea a interpretorilor specializați social. Ca urmare, oamenii și orice organizație emit semnale în mediul lor extern care influențează în mare măsură atât obiectivele și activitățile, cât și modalitățile de structurare. Semnalele emise decurg din faptul că organizația este

⁴⁶ Lucian Culda, *Devenirea oamenilor în procesualitatea socială*, București, Editura Licorna, 1998

expresia unor procese inevitabil eterogene și din faptul că ea este sursă de procese informaționale.

Când organizația se manifestă ca expresie a unor procese, se poate constata că *semnalele emise în mediu sunt rezultatul funcționalității acesteia*. Semnalele conțin informații relevante despre starea de funcționare a organizației și despre calitatea (măsura) realizării funcțiilor specifice, atât în fiecare moment în parte, cât și în totalitatea timpului de existență a organizației; sunt semnalele emise de organizație, expresia manifestărilor din interiorul ei, a tensiunilor și evoluțiilor interne.

Când analizăm organizația ca sursă de procese informaționale, constatăm că ea poate să își propună să emită *anumite semnale în mediu, cu scopul de a-l schimba și modela*, de a-l face mai puțin ostil și de a obține o anumită decizie de certitudine din partea mediului.

Semnalele emise de organizație nu se reduc însă la cele emise deliberat, ele cuprind îndeosebi informații implicite. De cele mai multe ori și informațiile explicite cuprind mesaje implicite. Procesarea informațiilor în organizație este una complicată și inevitabil netransparentă și pentru că în emisia și recepția semnalelor organizației sunt implicați oameni, iar ei funcționează ca expresii și produse ale unor conexiuni între bioprocesori și interpretori, în modalități care decurg din capacitatea lor de procesare a informațiilor.⁴⁷

Așadar, oamenii, activi în organizații, nu sunt reductibili la interpretările profesionale, ei sunt rezultatul unor conexiuni dintre procesări bioinformaționale și interpretări care se produc pe fondul și prin intermediul unor procese de natură energetică, procese concretizate îndeosebi în acțiuni. „*Omul este produsul și expresia unor procese informațional-energetice de natură biotică și socială*”.⁴⁸ Așadar, pentru a studia reprezentările și

⁴⁷ Lucian Culda, *Procesualitatea socială*, București, Editura Licorna, 1994, p. 47, 49-61; 67-71

⁴⁸ Lucian Culda, *Critica psihologiilor. Posibilități oamenilor în procesualitatea socială*, București, Editura Licorna, 1995, p. 47

imaginile produse de organizații, trebuie să luăm în considerare oamenii în ansamblul posibilităților lor informaționale.

Oamenii realizează procesări bioinformaționale în două modalități: *ca procesări expresive*, care exteriorizează, exprimă stări, reacții în anumite genuri de situații și *ca procesări operaționale*, care orientează organismul în mediul exterior lui pentru satisfacerea anumitor nevoi proprii (nevoia de hrană, de adăpost etc.)⁴⁹ sau ale socio-organizărilor care-i înglobează funcțional.

Bioprocesările de tip expresiv sunt cele care fac posibile manifestările interpretative sub forma simbolizărilor. Astfel, procesarea simbolică funcționează deoarece bioprocesarea furnizează îndeosebi semnale-imagini, iar proprietățile imaginilor sunt cele care fac posibile simbolizările, ca prime modalități posibile de interpretări.

Simbolizarea este un proces generator de informații care se obiectivează sub forma unor simboluri, adică a unor semne ce exprimă un set de valențe interpretative. Ea nu operează cu semne pentru a desemna o anume interpretare, cum procedează interpretarea analitică, ea utilizează semne pentru a exprima valențe interpretative, fascicule de interpretări posibile în raport cu un procesor.

Simbolizarea se constituie și funcționează efectiv în modalități ce decurg din experiența oamenilor în comun în anumite spații geofizice, din posibilitatea lor de a interpreta și din proprietățile pe care viața în comun le induce organizărilor sociale.⁵⁰

Pot face obiectul simbolizării și, implicit, al comunicării simbolice informații oferite de bioprocesori despre stările lor (stări sufletești: bucurie, tristețe, speranțe etc.); informații produse ale bioprocesorilor (codificări referitoare la culori, forme,

49 Lucian Culda, *Procesualitatea socială*, București, Editura Licorna, 1994, p. 47

50 Lucian Culda, *Critica psihologiilor. Posibilități oamenilor în procesualitatea socială*, București, Editura Licorna, 1995, p. 88

obiecte, situații, acțiuni); informații despre oameni, produse de bioprocesori și interpretori (starea de sănătate sau boală, comportare morală sau imorală, curaj sau lașitate etc.); informații despre aspecte ale ființării furnizate de bioprocesori și supuse interpretărilor, îndeosebi informații relevante pentru viața oamenilor (moartea, viața, evoluții geo-climatice etc.); aspecte care se referă la relațiile ce devin posibile între oameni ca urmare a proprietăților lor informaționale (informațiile ce se concretizează în evaluări: succes, înfrângere, prietenie, încredere etc.).⁵¹

Simbolizarea figurativă este prima modalitate de a comunica specifică oamenilor. Ea reușește să facă din hominizi oameni în cadrul organizărilor sociale, să genereze statusuri și roluri sociale și condiții favorabile apariției capacității analitice de procesare a informației. Interpretarea analitică devine posibilă când procesarea simbolică produce simboluri din care se pot decupa „planuri de referință” cu privire la aspecte ce se pot operaționaliza.⁵²

Procesarea analitică, prin care sunt posibile calculele, modelările, simulările de situații, proiecția de acțiune, nu poate singură să satisfacă nevoile de procesare socială a informației; ea este dependentă de cea simbolică. Realitatea fiind contradictorie nu poate fi exprimată în totalitatea ei analitic, de aceea este nevoie de „puterea și misiunea imaginilor de a dezvălui tot ce rămâne refractar conceptului.”⁵³

În funcție de natura semnelor utilizate în interpretări, se disting trei tipuri de interpretori: *interpretori figurativi* – cei care utilizează ca semne preponderent imagini; *interpretori verbali* – care utilizează ca semne grupuri de sunete articulate; *interpretori armonici* – cei care utilizează ca semne armonii sonore.

51 *Ibidem*, p. 91

52 *Ibidem*, p. 92

53 Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, București, Editura Humanitas, 1994, p. 17

Reprezentările capătă altă interpretare decât cea conturată în psihologii. Și bioprocesorii și interpretorii dispun de memorii în care rețin rezultate ale procesărilor realizate. În cazul interpretorilor, ca urmare a capacității de a realiza conștientizări, este legitimă distincția între procesări ce preced conștientizările și cele care devin posibile folosind produse ale luărilor la cunoștință. Procesările ce preced și fac posibile conștientizările sau pot fi explicitate rămân neconștientizate. Sunt numeroase indicii că unele dintre ele, memorate, devin interpretări-cadru pentru procesările ulterioare, le pot activa sau orienta, sunt implicate în direcționarea manifestărilor oamenilor. Astfel de interpretări-cadru ce rămân implicite în interpretori sunt numite *reprezentări* în modelul procesual-organic al omului. În acest cadru, imaginile oamenilor sunt interpretări-cadru derivate din reprezentări, care exprimă sintetic interpretări mai cuprinzătoare.

Dacă se face distincție între interpretorii figurativi, verbali și armonici, se poate constata că omul poate să opereze cu cele trei tipuri de reprezentări. Reprezentarea, în concepția procesual-organică, poate fi o modalitate figurativă de procesare, uneori tradusă în cuvinte, dar poate fi și expresia modalităților verbale și armonice de procesare a informațiilor.

Este necesar să facem distincție între reprezentare, ca interpretare-cadru implicată în cadrul procesării figurative, verbale și armonice și modalitățile în care ele condiționează comportamentul oamenilor. Reprezentările pot să producă opinii, atitudini, convingeri, credințe, în ultimă instanță, acțiuni.

Așadar, interpretăm reprezentările ca produse ale proceselor care preced conștientizările și rămân netransparente. Omul procesează o reprezentare și o exprimă figurativ (tablou, statuie, dar și prin gesturi, mimică, modalitatea de a se îmbrăca etc.) și muzical (compoziții muzicale etc.), dar el nu poate explica de ce o exprimă astfel, deoarece nu tot ce se procesează se și

conștientizează.

Și distincția între cele cinci genuri de interpretori indică posibilitatea ca ei să se diferențieze. Este plauzibilă, așadar, presupunerea că oamenii pot opera cu reprezentări biofuncționale, profesionale, socio-integratoare, selfinterogatoare și interogatoare. Se obțin astfel repere pentru a face supoziții referitoare la conexiunile dintre reprezentările ce aparțin unui gen sau altul de interpretori.

Concepția procesual-organică distinge între existenți în sine și interpretările ce li se dau, perceptibile ca existenți pentru noi. Ceea ce interogăm noi nu este obiectul în sine, ci „obiectul pentru noi”, adică obiectul în sine în modalitatea în care îl putem recepta. Între obiectul în sine și obiectul pentru noi se plasează *interpretarea-cadru*: acele interpretări care servesc ca sisteme de referință pentru producerea conștientizărilor. Interpretările-cadru pot fi atât construcții puțin elaborate, cât și construcții care au rezultat din elaborări complexe.⁵⁴

Potrivit concepției procesual-organice, pentru a procesa informație interpretorii au nevoie de trei elemente: *criterii, reguli și informație procesată și stocată în memorie folosind diverse semne-suport (figurative, verbale sau armonice-sonore)*.⁵⁵ Criteriile și regulile apar în condiții diferite, de aceea trebuie să distingem între *criterii și reguli care se formează în interpretori și rămân neexplicite* (implicite) și *criterii și reguli* care apar explicit în teorii, doctrine, ideologii etc. Criteriile, regulile și informația stocată devin *interpretări-cadru implicite sau explicite* pentru noile procesări. În raport cu aceste considerații, paradigma procesual-organică definește imaginea ca *interpretare-cadru implicită, acea interpretare-cadru care se formează de la sine, prin procesări care rămân neconștientizate și care se exprimă sub forma opiniilor, atitudinilor, convingerilor, credințelor,*

54 Lucian Culda, *Procesualitatea socială*, București, Editura Licorna, 1994, p. 33

55 *Ibidem*, p. 67

mentalităților sau simbolurilor socio-culturale.

Interpretările-cadru implicite sunt de natură *simbolică* sau *analitică* și pot fi produse de interpretori figurativi, verbali și armonici. Ca urmare, *imaginea este de natură simbolică sau analitică.*

Unele dintre simboluri devin *interpretări-cadru* ale unor comunități. Acestea funcționează ca imagini sociale în reglarea comportamentelor.

În producerea imaginii, funcționarea implicită a interpretorilor conexați cu *bioprocesorii este determinantă, pentru că bioprocesorii sunt implicați direct în blocarea sau activarea criteriilor care funcționează ca imagini.* În acest mecanism, bioprocesorii realizează procesarea informației din care rezultă reacții afective cu rol activ asupra interpretorilor și interpretărilor produse de acestea.

Pentru nuanțarea conceptului de imagine în cadrul paradigmei procesual-organice mai sunt necesare precizările:

— Când ne referim la existență o facem indirect, folosind reprezentări care constituie „*existența pentru noi*”;

— Realitatea este o secvență din existență, acea secvență care actualizează unul din posibili secvenței anterioare;

— Realitatea pentru noi este o reprezentare despre o secvență din existență pentru care noi deținem informații codificate de bioprocesorii și interpretorii noștri, deci o reprezentare care este produsul și expresia conexiunilor insuficient înțelese dintre bioprocesori și interpretori, în care intervin și interpretări-cadru (imagini) constituite anterior în modalități pe care nu le conștientizăm;

— Reprezentarea constituindu-se prin folosirea unor imagini anterioare existente (stocate) în memorie, nu este simplă percepție, ci produsul și expresia unor procesări complexe, doar parțial controlate prin operații deliberate;

— Reprezentările stocate în memorie devin sistem de referință, devin realitate obiectivă pentru om, deci pot să

funcționeze ca imagini, ca realități pentru procesorii de informație; datorită acestor procese, există imagini acceptate cu certitudine, dar și imagini neacceptate;

— În măsura în care oamenii se situează într-un univers informațional care nu le permite să distingă între existență, realitate și realii-pentru-ei, ei adoptă atitudini dogmatice, consideră realii-pentru-ei (imaginile lor despre realitate) ca fiind realitatea în sine;

— În procesualitatea socială apar presiuni asupra imaginilor care acționează în sensul schimbării lor;

— Când un individ sau un grup și-a modificat imaginile considerate ca realitate (sistemul de referință), își schimbă și comportamentul, în măsura în care ele intervin în procesarea informațiilor.

În raport cu interpretarea dată imaginii, ca produs al procesorilor de informații specifici omului, *aceeași paradigmă definește imaginea socială a grupurilor sociale ca ansamblul criteriilor și regulilor implicite, care se formează de-a lungul timpului de la sine, moștenite și transmise prin tradiție și cultură, modificate și îmbogățite succesiv cu elemente noi, acceptate și asimilate de grup, în funcție de context, în modalități ce nu pot fi transparente pentru oamenii implicați.*

Procesul de formare a imaginilor sociale relevă că între social și individual se situează procesări neconștientizate.⁵⁶ Adeziunea individuală, deși are investitură instituțională, de fapt socială, este de natură subiectivă. Deși plasat într-un anume context ideologic, organizațional și socio-cultural, care exercită presiuni asupra lui, subiectul își construiește în mod singular viața afectivă. Interpretarea procesual-organică confirmă și explică ipotezele din unele psihologii care susțin că imaginile oamenilor asupra societății sunt rezultatul interacțiunilor lor cu ideologicul, organizaționalul și socio-culturalul, toate filtrate prin afectiv,⁵⁷ prin ceea ce numim

⁵⁶ Lucian Culda, *Devenirea oamenilor în procesualitatea socială*, București, Editura Licorna, 1989

⁵⁷ Adrian Neculau, Prefață la *Psihologia câmpului social*:

bioprocesări.

Imaginile sociale corespund, pe de o parte, substanței simbolice care intră în elaborarea lor și, pe de alta, practicii care le generează. Imaginile formate în societăți în care știința, tehnica și filosofia sunt prezente, sunt influențate de acestea, constituindu-se în prelungirea lor sau, de multe ori, în opoziție față de ele.

Imaginea socială poate fi o interpretare-cadru, valorizată social, față de care un subiect își dă adeziunea, deoarece este compatibilă cu caracteristicile procesorilor săi, o luare de poziție asupra unei probleme controversate a societății. De aceea, noțiunea de imagine socială poate să indice și o reacție a indivizilor față de un obiect social sau de anumite evoluții sociale, așa cum se pot ele anticipa. Din acest motiv, imaginii sociale, în legătură directă cu opinia, i se poate atribui o virtute predicativă căci, în funcție de imaginea pe care o au indivizii despre un obiect social, se deduce ce anume vor face.⁵⁸

Indivizii poartă în memorie un complex de imagini despre lume sub diferitele sale aspecte. Aceste imagini sunt construcții combinatorii, impregnate de context. În același timp, ele mențin actuale urmele trecutului, ocupă anumite spații în memoria noastră pentru a le proteja de dezordinea schimbării și fortifică senzația de continuitate a mediului înconjurător, ca și a experiențelor individuale și colective.⁵⁹ În acest scop, ele pot fi amintite, resuscitate în spirit, în același mod în care rememorăm un eveniment sau evocăm un peisaj. În toate cazurile, ele operează o filtrare și rezultă dintr-o filtrare a informațiilor posedate sau primite de către subiect în legătură cu satisfacția căutată sau cu coerența care îi este necesară.⁶⁰

Dacă o imagine socială este o interpretare-cadru, ea

Reprezentările sociale, București, Editura Societatea Știință & Tehnică S.A., 1995, p. XXII

58 Serge Moscovici, *Psihologia socială sau mașina de fabricat zei*, Iași, Editura Universității "Al.I.Cuza", 1994, p. 34

59 *Ibidem*, p. 35

60 *Ibidem*

este și „o pregătire pentru acțiune”; aceasta se întâmplă nu numai în măsura în care ea ghidează comportamentul, ci și, mai ales, în măsura în care remodelează și reconstituie elementele din mediul înconjurător în care trebuie să se desfășoare comportamentul. Ea reușește să dea un sens comportamentului, să-l integreze într-o rețea de relații în care acesta este legat de obiectul său.

De fapt, imaginile sociale sunt precizate, studiate, gândite, în măsura în care exprimă poziția, ierarhia valorică a unei colectivități. Este vorba, în realitate, despre o parte din construcțiile simbolice elaborate și obiectivizate de indivizi sau colectivități care, schimbându-și punctele de vedere, tind să se influențeze sau să se modeleze reciproc.

Am arătat mai sus că noțiunea de imagine socială implică o legătură directă cu comportamentul, o anticipare a acțiunii viitoare. Mai mult, am în vedere grupurile sociale care acționează într-un anumit context social și care au un comportament „așteptat” în situațiile cu care se confruntă, în funcție de imaginea lor despre aceste situații.⁶¹

Acest comportament „așteptat” este rezultatul cunoștințelor acumulate în decursul vieții și fixate în memorie, al experiențelor trăite, prejudecăților și credințelor indivizilor și grupurilor, derivate din normele și principiile statornicite în societate. Acțiunea îndelungată a instituțiilor sociale, integrarea permanentă a grupurilor sociale în structurile și relațiile existente determină un anumit mod de exprimare socială, bazat pe criterii și reguli care, alături de zestrea naturală, formează *interpretarea-cadru* (imaginea socială) a grupului.

Și în cazurile grupurilor sociale, *criteriile și regulile sunt implicite și explicite și ele depind de nivelul intelectual, de cunoștințele acumulate, de gradul de cultură, de sistemul de valori și convingeri, de tradiții etc.*

Este evident că funcția principală a imaginii sociale

61 Thomas Sowell, *A Conflict of Visions*, New York, Basic Books, 1987, p. 3

este selecția a ceea ce vine din interior și din exterior. Interpretarea pe care Serge Moscovici o dă funcțiilor imaginii în procesarea socială a informațiilor confirmă caracterizarea imaginilor ca interpretări-cadru active în interpretori. Iată un text edificator: „*Imaginile joacă rolul unui ecran selectiv destinat să primească noi mesaje și ele comandă adesea percepția și interpretarea aceloră din mesaje care sunt ignorate în întregime, respinse sau refulate*”.⁶²

În acest punct al analizei putem afirma că nu există imagine în sine, există imaginea unui anumit om despre un obiect social anume, formată în raport cu caracteristicile procesorilor săi de informații, procesori care este plauzibil să fie condiționați de vârstă, sex, religie, apartenență/neapartenență la organizații, nivel de cultură, nivel de instrucție, ideologie, doctrină politică, strategie, obiective etc.

Imaginile și reprezentările, considerate interpretări-cadru neexplicite, se manifestă și se exprimă atât prin *atitudini*, cât și prin *opinii*, prin interpretările date situațiilor concrete, ca și prin evaluări și decizii.

Acceptând interpretarea procesual-organică a posibilității implicării reprezentărilor și imaginilor în procesarea informațiilor de către oameni, putem să ne pronunțăm asupra problematicii imaginilor sociale ale organizațiilor.

Astfel de imagini se constituie ca urmare a funcționării organizațiilor, în raport cu caracteristicile lor, dar și cu caracteristicile procesorilor oamenilor ce se raportează la organizații. În funcție de poziția oamenilor în raport cu o anume organizație, putem distinge între imaginea despre organizație a oamenilor din interiorul ei, a oamenilor ce funcționează în organizații ce au relații de conlucrare cu organizația, a oamenilor situați în organizații concurente sau agresive în raport cu organizația dată.

O organizație generează, așadar, în mod inerent, mai

62 Serge Moscovici, *op. cit.*, p. 35

multe imagini care sunt rezultante ale unora dintre informațiile pe care le generează (produce), dar și ale procesorilor ce le receptează, ale capacităților de procesare a informațiilor care se raportează la organizație.

4.3. Auto-imaginea (imaginea de sine)

Imaginile despre propria ființare care se constituie la indivizi sau în interiorul comunităților umane capătă semnificații deosebite atât pentru funcționarea entității sociale respective cât și pentru relațiile ei cu mediul social extern.

Imaginile despre sine (sinele perceput în forma sa colectivă) sunt componente ale conștiinței de sine și presupun comparații, reveniri la sine, îmbogățire prin imaginea despre altul și prin elementele imaginii noastre din perspectiva altuia.⁶³ Orice imagine despre sine este rezultatul a numeroase interpretări realizate de-a lungul istoriei și îndreptate spre interiorul comunităților umane, dar și spre exteriorul lor. Ea are caracter stratificat și se cristalizează în funcție de cunoașterea, acceptarea și interiorizarea normelor, valorilor și culturii diferitelor etnii, de influența potențialului educativ al popoarelor asupra membrilor săi, de sistematic și loialitatea membrilor diferitelor popoare și națiuni față de trecutul, prezentul și viitorul acestora.

Imagina de sine nu este, însă, omogenă. Se poate vorbi despre mai multe autoimagini care sunt condiționate de caracteristicile interpretărilor de informații și, de cele mai multe ori, ele sunt produse ale evaluării unor realități particulare, în funcție de poziția organizărilor sociale în cadrul popoarelor și națiunilor. Presiunile pe care le exercită autoimaginile asupra comunităților umane rezultă din performanțele membrilor acestora, din modul cum ei răspund multiplelor provocări ale mediului social și natural în care trăiesc. Trebuie subliniat că autoimaginile comunităților umane pot deveni *imagini-reper* performante dacă sunt susținute și validate de realitatea obiectivă.

⁶³ Luminița Mihaela Iacob, *Etnoimaginea - obiect de studiu interdisciplinar*, în "Revista de psihologie", tom 33, 1997, nr. 2, p. 161

4.3. Imaginile despre popoare și națiuni care se constituie la alte popoare și națiuni

Imaginile despre popoare și națiuni care se constituie la alte popoare și națiuni joacă un rol deosebit de important în viața internațională de-a lungul istoriei umane. Aceste imagini impregnează fluxurile informaționale mondiale formând un adevărat portret-robot⁶⁴ (portret-imagine) al fiecărei comunități umane, care conține aprecierile sistemice și aprecierile unilaterale, uneori contradictorii, ale actorilor sociali.

Imaginile formate la alte popoare și națiuni despre un anumit popor sau națiune au o determinare obiectivă, temporală și spațială, fiind sub incidența cadrului natural, economic, social, politic, cultural al unei societăți. Se constată mai ales influența importantă pe care o joacă factorul politic. Astfel, cercetări desfășurate în acest domeniu demonstrează că imaginile sociale ale popoarelor și națiunilor „sunt o condensare a istoriei raporturilor internaționale”⁶⁵, sunt „mai puțin o reprezentare, contrar a ceea ce pare termenul să indice, cât o judecată”⁶⁶.

Imaginile sociale despre popoare și națiuni cuprind elemente manifeste, dar neconștientizate, alături de elemente manifeste dar conștientizate sau false conștientizări (în lipsa obiectului real) și reflectă determinațiile obiective ale popoarelor și națiunilor: teritoriale, economice, sociale, politice, spirituale. Ele vor cuprinde, deci, reprezentări referitoare la cadrul natural de viață al comunităților sociale respective, la baza economică, instituții, forme de conducere și exercitare a puterii, la relațiile sociale, relațiile cu vecinii, la trecutul istoric etc.⁶⁷

Din perspectiva celor prezentate, apare clar că

64 Dan. A. Lăzărescu, *op. cit., loc.cit.*, p. 56

65 I. Kohn, *Le probleme du caractère national*, în "Ethnopsychologie", nr. 2-3, 1974, p. 200

66 R. Bastide, *Psychologie des peuples et relations interethniques* în "Revue de psychologie des peuples", nr. 4, 1969, p. 351

67 Luminița Mihaela Iacob, *op. cit., loc.cit.*, p. 159

imaginile sociale ale unui popor sau unei națiuni cuprind și particularitățile „psihice” proprii oamenilor ca membri ai acelei națiuni și că aceste imagini sunt influențate direct de existența socială, pe care o influențează la rândul lor: *„Când vorbim de scheme imagologice – exprimă M. Steins –, este important să ținem cont totdeauna de faptul că acestea nu vin pe lume ca nou-născuți, instruiți fără a fi învățat nimic, ci că ideile se elaborează trecând prin experiențe și întâlniri personale, atinse de moștenirea trecutului, modificate pe parcursul actualizării, revăzute adesea de sus până jos”*.⁶⁸

Importanța imaginilor care se constituie la alte popoare și națiuni despre un anumit popor și o anumită națiune, mai ales imaginile popoarelor și națiunilor puternice, este dată de presiunile pe care ele le pot exercita în plan politic, economic, cultural, de securitate etc. Prin influențarea deciziilor statelor în domeniile invocate și, ca urmare, prin impunerea unor relații de cooperare, colaborare, competiție sau confruntare cu poporul sau națiunea respectivă. Unele popoare sau națiuni, mai ales cele puternice, pot acționa pentru a-și impune imaginea lor centrelor de putere, organismelor internaționale, opiniei publice prin acțiuni directe sau prin acțiuni indirecte: acțiuni diplomatice, acțiuni de lobby, prin dezbateri publice (concilii, seminarii, conferințe, congrese internaționale etc.), prin acțiuni ale unor firme specializate în domeniul imaginii și relațiilor publice etc.

Vom încheia arătând că, atunci când membrii unui popor sau a unei națiuni intră în contact cu realități ce aparțin altor națiuni, ei au *„un sentiment difuz de superioritate”*⁶⁹ *pentru că orgoliul național... este o trăsătură comună mai tuturor popoarelor. Aproape nu e neam să nu se creadă superior vecinilor săi”*.⁷⁰ Fiecare

68 M. Steins, *L'image de l'Allemagne en France*, în "Ethnopsychologie", nr. 4, 1971, p. 373

69 Grigore Georgiu, *Etnocentrismul și paradoxul diversității culturilor*. În: revista *Societate și cultură*, nr. 4, 1991, p. 27

70 Claude Levi-Strauss, *Rasă și istorie*, în "Rasismul în fața științei",

popor și națiune ar trebui, însă – spunem noi –, să respecte un principiu care, deși cunoscut și stipulat în declarații oficiale și tratate, este sistematic încălcat: „*dreptul fiecărui popor are ca limită dreptul celorlalte*”.⁷¹

4.4. Imaginile sociale despre popoare și națiuni care se constituie la organizațiile regionale și globale

Imaginile sociale despre popoare și națiuni care se constituie la organizațiile regionale și globale au jucat și joacă un rol deosebit de important de-a lungul istoriei și în perioada actuală. Imaginile sociale la aceste niveluri sunt deosebit de importante pentru dezvoltarea relațiilor în plan regional și global, pentru locul și rolul jucat de popoare și națiuni în viața economică, politică și culturală internațională. Acest lucru devine evident dacă acceptăm că organismele suprastatale regionale și globale pot fi nu numai centre de putere politică, economică și militară la aceste niveluri, ci și *centre de cristalizare a imaginii statelor*. Ele sunt reprezentative pe plan continental și mondial, reglementează, dețin și ocupă un mare segment de difuzare al canalelor de comunicare transnațională, formează și orientează opinia publică mondială și furnizează o mare parte din liderii de opinie.

Imaginile sociale despre un stat sau o națiune ale organizațiilor cu vocație regională sau globală nu se cristalizează doar în interiorul lor; ele sunt și rezultante ale imaginilor care se vehiculează în mediile de proveniență a membrilor acestor organisme. De aceea, sunt importante imaginile statului (statelor) care domină din punct de vedere politic, economic și al securității organizațiile internaționale; ele au, de cele mai multe ori, o importanță decisivă în modelarea deciziilor pe care instanțele internaționale le iau față de un popor sau o națiune. Imaginile sociale despre poporul sau națiunea respectivă în mediile internaționale sunt mai importante, uneori, decât datele reale. Instanțele de decizie

București, Editura Politică, 1982, p. 9

71 D.D. Roșca, *Temeiurile filosofice ale ideii naționale*, în "Studii și eseuri filosofice", București, Editura Științifică, 1970, p. 200

internaționale, cercurile de afaceri și băncile etc. Își definesc atitudinea față de realitățile unui popor sau unei națiuni „*în funcție de reprezentarea pe care o au despre aceste realități... Stările reale sunt percepute și evaluate prin intermediul imaginilor care joacă rolul de reper al deciziilor*”.⁷²

4.5. Conceptul de mentalitate

Mentalitatea se constituie dintr-un ansamblu de opinii, prejudecăți și credințe, care influențează gândirea indivizilor, a grupurilor umane, a popoarelor și națiunilor. Între elementele constitutive ale mentalității există raporturi logice și raporturi afective⁷³. Raporturile logice decurg din relațiile de generare și determinare, iar raporturile afective din procesele conștiente și inconștiente care apar în mentalul colectiv impregnat de credințe, prejudecăți și opinii care acaparează, subjugă și orientează grupuri restrânse sau mari de oameni.

Fernand Braudel arată că mentalitatea este rodul moștenirii îndepărtate, al temerilor, al credințelor, al unei neliniști străvechi, aproape inconștiente, este adevăratul rezultat al unei imense contaminări ai cărei germeni sunt pierduți în trecut și transmiși de-a lungul unor întregi generații de oameni⁷⁴.

Din perspectivă istorică, zona principală de introspecție a mentalității o reprezintă mentalul colectiv, dar nu mai puțin importantă este și investigarea mentalului individual, atunci când este vorba de personalități care, prin poziția lor, au influențat, uneori în mod specific, devenirea istorică a propriei societăți⁷⁵.

Vom încheia considerațiile despre mentalitate

⁷² Grigore Georgiu, *Războiul imaginilor etnocentriste*, în "Societate și cultură", nr. 6, 1992, p. 23

⁷³ *Dicționar de psihologie socială*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 139

⁷⁴ *Idem*

⁷⁵ Iolanda Tighiliu, *Societate și mentalitate în Țara Românească și Moldova, secolele XV - XVII* (teză de doctorat), Academia Română, Institutul de istorie "Nicolae Iorga", București, 1997, p. 5

arătând cele afirmate de Nicolae Iorga încă din anul 1937: „Orice se întâmplă într-o societate omenească vine din starea ei de spirit, din felul cum este alcătuirea ei sufletească în acel moment... Astfel ea are ceva sufletește permanent, care-i dă caracterul, care-i stabilește valoarea, care-i face mândria sau o îndreaptă spre pieire...; acest fond nu poate fi biruit. El e zestrea, el e darul, el e nenorocirea și el e osânda. Acoperit un moment, înșelat sau înspăimântat, el își revine și domină și mai departe, fiindcă el vine din tot ceea ce a suferit și a câștigat, din tot ce primește din mediul ei, din tot ce și-a agonisit societatea”.⁷⁶

Mentalitatea este tratată pe larg în tema nr. 4 „Mentalitățile colective și imaginile sociale”.

4.6. Simbolurile.

Natura umană determină atitudinea oamenilor față de lucruri. Oamenii disting între lucruri care există în sine și lucruri care reprezintă altceva decât sunt ele însele. Unul și același obiect poate fi privit ca lucru în sine sau ca altceva, adică drept simbol. Lucrurile care reprezintă altceva fac acest lucru prin materia lor propriu-zisă, prin forma și arhitectura lor și prin funcțiile pe care le au de la natură. De exemplu, avionul personal este un mijloc aerian de transport, însă, în același timp, este un simbol al bunăstării și al stratificării sociale accentuate.

Calitatea specific umană de a vedea altceva dincolo de lucruri este responsabilă de crearea simbolurilor. Această calitate a oamenilor a dus de-a lungul timpului istoric la credința că în spatele a ceea ce există este ceva mai profund, mai adevărat și mai misterios⁷⁷. Este plauzibil să afirmăm că acest tip de credință apare datorită faptului că realitatea pentru om este, de fapt, un complex de imagini pe care individul le consideră drept realitate. Ca

⁷⁶ Nicolae Iorga, *Cum se creează o stare de spirit*, în A. Duțu, *Dimensiunea umană a istoriei*, București, Editura Meridiane, 1985, p. 190

⁷⁷ Carmen Diaconescu, *Cursul de simbolică politică*, S.N.S.P.A., București, 1996

urmare, concluzionăm că există o tendință înrădăcinată în mentalul colectiv de a vedea ceva mai profund în afara lucrurilor, iar această tendință s-a transformat treptat și s-a materializat în mituri și în elemente de cultură populară.

Simbolul este o relație stabilită de voința unor persoane necunoscute, fiind o creație colectivă. El este definit drept *„obiect, imagine sau entitate grafică care desemnează sau exprimă altceva decât ceea ce este el. Legătura dintre simbol și semnificația lui se stabilește pe baza unor convenții, având un caracter circumstanțial, fiind valabilă fie pentru grupuri mai restrânse de oameni, fie pentru perioade mai scurte de timp”*.⁷⁸ Decodificarea simbolurilor presupune cunoașterea convențiilor care au stat la baza constituirii lor.

Sistemul de simboluri al unei societăți este subordonat unor nevoi spirituale specific umane: de eternizare a memoriei unor evenimente, de idealizare și sacralizare, de autoperfecționare, de autodelimitare și autoafirmare, de comunicare și de cunoaștere⁷⁹.

Carol Gustav Jung relevă că la baza oricărui simbol se află, întotdeauna, un arhetip, astfel că simbolul nu este altceva decât veșmântul sub care arhetipul, structură a inconștientului, devine perceptibil, fie conștiinței individuale, fie colectivității, prin intermediul miturilor. Simbolul, așadar, asigură medierea între conștient și inconștient și stabilește o relație între ceea ce este ascuns și ceea ce este manifest. Jung pune deci în relație arhetipul cu simbolul.⁸⁰

Simbolurile și rolul lor social vor fi tratate pe larg în cadrul temei nr. 3 *„Universul simbolic, univers specific uman”*.

4.7. Arhetipul.

Arhetipurile în concepția lui C.G. Jung sunt

⁷⁸ *Dicționar de psihologie socială*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 224

⁷⁹ *Ibidem*, p. 225

⁸⁰ Carl Gustav Jung, *Puterea sufletului. Antologie. Psihologia individuală și socială*, București, Editura Anima, 1994, p. 227

prototipuri de ansambluri simbolice atât de adânc gravate în inconștient încât constituie un fel de structură, numită de psihianalistul elvețian engramă.⁸¹ Arhetipul constituie o imagine cu caracter prezumtiv, arhaic, specifică inconștientului colectiv al popoarelor, anistorică și care sintetizează experiențele originale ale umanității⁸².

Doctrina psihianalistică a lui Jung numește arhetip imaginea primordială care este „*comună cel puțin unor întregi popoare sau epoci istorice*”⁸³. Această imagine arhetipală se exprimă prin motivele mitologice principale, care sunt probabil comune tuturor raselor și tuturor timpurilor, constituind „*o formă tipică fundamentală a unei anume trăiri sufletești, continuu repetate*”⁸⁴.

Arhetipurile rezidă în sufletul omenesc ca modele performante, ordonate și ordonatoare. Ele se manifestă ca structuri psihice aproape universale, înnăscute sau moștenite, ca un fel de conștiință colectivă. „*Umanitatea posedă în comun aceste structuri constante și nu imaginile aparente care pot varia în funcție de epocă, etnie sau individ. Din diversitatea imaginilor ivite în narațiuni – recitate sau mimate – se poate desluși un același ansamblu de relații, precum și o structură unică.*”⁸⁵

Concepția lui S. Freud este mai restrictivă decât definiția dată de Jung arhetipurilor. Freud denumește aceste structuri psihice aproape universale, drept fantasmе originale care ar fi structuri fantasmaticе tipice (viața intrauterină, scenariu originar, castrare, seducție), socotite de psihianaliză drept organizatoarele vieții fantasmaticе, oricare vor fi fost experiențele personale ale subiecților. Universalitatea acestor fantasmе își află explicația în faptul că ele ar constitui un patrimoniu

81 Jean Chevalier, Alain Gherbrant, *Dictionar de simboluri*, București, Editura Artemis, 1994, vol. 1, p. 26

82 *Dictionar de filozofie*, București, Editura Politică, 1978, p. 44

83 C.G.Jung, *Tipuri psihologice*, București, Editura Humanitas, 1997, p. 477

84 *Ibidem*, p.478

85 Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 27

transmis filogenetic⁸⁶.

Vom încheia afirmând împreună cu Chevalier și Gheerbrant că, deși unele imagini pot fi reduse la arhetipuri, nu trebuie să ometem faptul că ele variază în funcție de individ, care își trăiește viața lui. De asemenea, nu trebuie neglijată realitatea complexă, căutând cu orice preț imaginile tipice arhetipale. *„Reducția, datorită căreia se ajunge, prin analiză, la elementul fundamental și care are tendința de a proiecta rezultatele pe plan universal, trebuie să fie secundată de o integrare de ordin sintetic vizând individualizarea. Simbolul arhetipal leagă universalul de individual”*⁸⁷.

4.8. Stereotipurile

Stereotipurile sau stereotipiile sunt imagini simplificatoare, uniform fixate și apriori oricărei judecăți profunde și obiective asupra grupului sau a unor persoane, ori procese sociale. Acestea pot fi autostereotipii, când se referă la propria persoană, și aleostereotipii, când se referă la un grup sau la alte persoane⁸⁸.

Analiza stereotipilor evidențiază faptul că ele exprimă imagini anchilozate, temeri în legătură cu realizarea unor lucruri și fenomene, cu speranțele investite, cu așteptările indivizilor și grupurilor sociale față de situații sociale ori alte grupuri sau alți indivizi⁸⁹. Stereotipurile sunt favorizate de fenomenul inerției, caracteristic percepției sociale a indivizilor, de subestimarea caracteristicilor reale ale faptelor indivizilor sau grupurilor, de generalizarea manifestărilor grupurilor și indivizilor după aspecte particulare, nesemnificative, fixate în imagini apriori simplificatoare, de înlocuirea cunoașterii veridice a realității cu imagini șablonizate și clișee arbitrare⁹⁰.

86 *Ibidem*, p. 26

87 *Ibidem*, p. 27

88 *Dicționar de psihologie socială*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 232

89 *Ibidem*, p. 233

90 *Ibidem*

Walter Lippman, „inventatorul” noțiunii de stereotip, relevă că *„noi suntem determinați să funcționăm pe baza unor imagini din mintea noastră, a unor generalizări abuzive, a unor pierderi de memorie”*⁹¹. Datorită faptului că mediul este foarte complex, perceperea lui nu se poate face decât printr-o selecție foarte severă; se poate atribui un sens acțiunilor celuilalt, vorbelor lui și, în general, tuturor datelor pe care le desprindem din comportamentul lui. De fapt, indivizii care îl evaluează pe celălalt asociază în memorie conținuturile stereotipe și etichetele categoriale”⁹².

Noțiunea de stereotip le evocă pe cele de prejudecată și discriminare. Ea conduce la ideea de generalizare și de eroare de judecată, cu consecințe nedorite pe plan profesional. Pericolul este cu atât mai mare cu cât stereotipurile își exercită influența fără știrea celui ce „evaluează” și etichetează, limitând astfel posibilitățile de prevenire și remediere⁹³.

Este interesant, în acest sens, cum Mihail Sadoveanu în Baltagul formulează, printr-o legendă arhicunoscută, caracterizări de factură „stereotipă” ale unor neamuri pe care românii le „cunoșteau”. Prin povestirea lui Nechifor Lipan, marele clasic relatează că *„Domnul Dumnezeu după ce a alcătuit lumea, a pus rânduială și semn fiecărui neam.*

Pe țigan l-a învățat să cânte cu cetera și neamțului i-a dat șurubul.

Dintre jidovi, a chemat pe Moise și i-a poruncit: tu să scrii o lege; și când a veni vremea, să pui pe farisei să răstignească pe fiul meu cel prea iubit Iisus; și după aceea să îndurați mult necaz și prigonire; iar pentru aceasta eu am să las să curgă spre voi banii ca apele.

A chemat pe ungur cu degetul și i-a ales, din câte avea pe lângă sine, jucării: Iaca, dumitale îți dau botfori și

91 Richard Y. Bourhis, Jaques - Philippe Leyens (coordonare), *Stereotipuri, discriminare și relații intergrupuri*, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 101

92 *Ibidem*

93 *Ibidem*, p. 97

pinteni și rășină să-ți faci sfârcuri la musteți; să fii fudul și să-ți placă petrecerile cu soții.

S-a înfățișat și turcul: Tu să fii prost; dar să ai putere asupra altora cu sabia.

Sârbului i-a pus în mână sapa.

Pe rus l-a învrednicit să fie cel mai bețiv dintre toți și să se dovedească bun cerșetor și cântăreț la iarmaroace.

A poftit pe boieri și domni la ciubuc și cafea: măriilor voastre vii dat să trăiți în dezmierdare, răutate și ticăloșie; pentru care să faceți bine să puneți a mi de zidi biserici și mănăstiri”⁹⁴.

Mihail Sadoveanunu nu îi uită nici pe cei din neamul său. Prin vocea aceluiași povestitor el continuă legenda:

„La urmă au venit și muntenii și-au îngenuncheat la scaunul Împărăției. Domnul Dumnezeu s-a uitat la ei cu milă:

— Dar voi, năcăjiților de ce ați întârziat?

— Am întârziat Preaslăvite, căci suntem cu oile și cu asinii. Umblăm domol; suim potecile... și coborâm prăpăstii. Așa ostenim zi și noapte; tăcere și dau zvon numai tălăncile. Iar așezările nevestelor și pruncilor ne sunt la locuri strâmte între stânci de piatră. Asupra noastră fulgeră, trăsnește și bat puhoaiile. Am dori stăpâniri largi, câmpuri cu holde și ape line.

— Apoi ați venit cei din urmă, zice Domnul cu părere de rău. Dragi îmi sunteți, dar n-am ce vă face. Rămâneți cu ce aveți. Nu vă mai pot da într-adaos decât o inimă ușoară ca să vă bucurați cu al vostru. Să vă pară toate bune; să vie la voi cel cu cetera și cel cu băutura; și să aveți muieri frumoase și iubete”⁹⁵.

4.9. Mitul

Conceptele de mit și mitologie au apărut încă din antichitatea greco-romană, cele de categoria cugetării mitice și sistem de mituri abia în epoca modernă, iar categoriile și terminologia adecvată științei miturilor este

⁹⁴ Mihail Sadoveanu, *Baltagul*, București, Editura Ion Creangă, 1987, p. 21

⁹⁵ *Ibidem*, p. 21-22

în proces de precizare și în secolul nostru⁹⁶.

Mitul este definit de pe poziții teoretice diferite; se înregistrează aproximativ 50 de definiții ale acestui concept-cheie al oricărei mitologii generale. Romulus Vulcănescu împarte definițiile mitului în trei grupe relativ distincte: a) *definiții heteronomiste*, ce țin de științele umaniste care au folosit mitul în scopuri auxiliare; b) *definiții autonomiste*, ce țin de enunțurile independente ale mitologiei; c) și *definiții interdisciplinariste*, ce țin de focalizarea interdependență a sistemului de științe social-istorice asupra mitului.

Autorul mai sus menționat afirmă că definiția care domină, în ansamblul definițiilor date mitului, este cea elaborată de cercetători încadrați în Școala din Frankfurt. Ei afirmă că *„Mitul este o expresie profundă și de neînlocuit a acelei Weltbild (concepție asupra lumii - n.t.), a aceleiași imagini a lumii care susține - ca structură internă - o întreagă cultură și evoluția sa istorică. În acest sens, mitul este autonom, așa cum este autonomă știința miturilor față de alte științe referitoare la om. Autonom este mitul în înțelesul mai literar și simplu al cuvântului... Mitul este formă originală cu care spiritul unei culturi se definește pe sine, este expresia directă, chiar dacă nu unică, a aceleiași viziuni despre lume și despre existență ce caracterizează în mod unitar și de neconfundat o cultură”*⁹⁷.

Mircea Eliade susține că este *„greu să se dea mitului o definiție acceptată de toți savanții și care să fie în același timp accesibilă nespecialiștilor”*, pentru că este imposibil ca *„o singură definiție să fie susceptibilă să îmbrățișeze toate tipurile și toate funcțiunile mitului, în toate societățile arhaice și tradiționale”*⁹⁸. El definește mitul ca *„povestea unei faceri”*, a unei *„geneze”*, a unui *„început”*,

96 Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1987, p. 14

97 *Ibidem*, p. 25

98 Mircea Eliade, *Aspectele mitului*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1977, p. 5, 6

care relatează istoria sacră a unor ființe supranaturale care au creat totul; de aceea mitul exprimă un *„model exemplar al tuturor acțiunilor omenesti”*⁹⁹. Mircea Eliade concluzionează că, în civilizațiile primitive, mitul *„exprimă, scoate în relief și codifică credințele; salvgardează și impune principiile morale; garantează eficacitatea ceremoniilor rituale și oferă reguli practice ce urmează să fie folosite de om”*¹⁰⁰. Claude Lévi-Strauss definește mitul ca produsul imaginației creatoare a omului primitiv, a cărui *gândire sălbatică* își construiește modele logice de evaluare și de integrare prin cunoaștere în viața naturii. Din această perspectivă, mitul poate fi considerat *„revelator al sentimentelor fundamentale ale unei societăți; tentativă de explicare a fenomenelor misterioase (astronomice, meteorologice etc.); reflectare a structurilor sociale, raporturilor sociale, emanând sentimentele refulate sau arhetipurile primitive”*¹⁰¹. Gilbert Durand folosește termenul *„mit”* în sensul cel mai general, introducând în sfera acestei noțiuni *tot ceea ce este jalonat pe de o parte de statismul simbolurilor, pe de altă parte de verificările arheologice.*¹⁰² Termenul *„mit”* implică, în acest sens, și *„mitul propriu-zis, adică povestea care legitimează cutare sau cutare credință religioasă sau magică, legenda și somațiile ei explicative, basmul popular sau povestirea românească”*¹⁰³. Orice mit, în această accepțiune, indică sensul final al tuturor marilor mituri: este o *„căutare a timpului pierdut și, mai cu seamă, efort comprehensiv de împăcare cu un timp eufemizat și cu moartea biruită sau transmutată în aventură paradiziacă”*¹⁰⁴. În același timp, sensul particular al mitului

99 *Ibidem*, p. 15

100 *Ibidem*

101 Claude Lévi-Strauss, *Antropologie structurală*, București, Editura Academiei, 1978, p. 246-278

102 Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998, p. 343

103 *Ibidem*

104 *Ibidem*, p. 359

„nu face decât să ne trimită la semnificația imaginarului în general...”¹⁰⁵.

La alți autori,¹⁰⁶ miturile apar ca niște scenarii ale arhetipurilor, prezentând scheme și simboluri sau compoziții de ansamblu: epopei, narațiuni, geneze, cosmogonii, teogonii, gigantomanii, care vădesc începutul unui proces de raționalizare. Mitul este asemuit unui teatru simbolic unde se desfășoară luptele interioare și exterioare date de om în drumul care-l duce la evoluție și la cucerirea propriei personalități.

Mitul ne dă posibilitatea descoperirii unor tipuri de relații constante, structuri dinamice însuflețite de simboluri al căror dinamism se poate îndrepta în două direcții opuse: a) *structuri schizomorfe*, în cadrul cărora se realizează identificarea cu zei sau eroi imaginari, ce poate duce la un fel de alienare a omului; și b) *structuri izomorfe, omogenizatoare*, care reflectă integrarea valorilor simbolice, exprimate prin structurile imaginarului. Primul tip de structuri tind să prefacă subiectul într-un ins cu totul asemănător „*celuilalt*” – obiectul imaginii –, să-l identifice cu lumea imaginară, separându-l de cea reală. Al doilea tip de structuri favorizează dezvoltarea armonioasă a omului, incită subiectul să devină el însuși, renunțând la alienarea pe care o reprezintă identificarea cu un erou mitologic¹⁰⁷.

ÎNTREBĂRI ȘI PROBLEME

1. Care sunt valențele explicative ale modelului psiholingvistic al comunicării?

2. Care sunt raporturile care se stabilesc între imagine și autoimagine?

3. În ce constă specificul interpretării conceptului de imagologie de către teoriile fenomenologice și teoria procesual organică?

4. Cum se raportează oamenii la eroii mitici din

105 *Ibidem*

106 Jean Chevalier, Alain Gheerbrand, *op. cit.*, p. 27; Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1964, p. 345

107 Jean Chevalier, Alain Gheerbrand, *op. cit.*, p. 28

perspectiva structurilor schizomorfe? Dar din perspectiva structurilor izomorfe?

5. Enumerați cinci simboluri arhetipale caracteristice poporului român.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Bibliografie minimală

ELIADE, Mircea, *Imagini și simboluri*, București, Editura Humanitas, 1994

DRĂGAN, Ioan, *Paradigme ale comunicării de masă. Orizontul societății mediatice*, partea I, București, Casa de Editură și Presă „Șansa” S.R.L., 1996

DUȚU, Alexandru, *Literatura comparată și istoria mentalităților*, București, Editura Univers, 1982

LĂZĂRESCU, Dan, *Imagologia - o nouă disciplină socială de graniță*. În Magazin istoric nr. 4 (301), aprilie 1992

MOSCOVICI, Serge, *Psihologia socială sau mașina de fabricat zei*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 1994

NECULAI, Adrian, (coordonator), *Psihologia câmpului social: Reprezentările sociale*, București, Societate Știință și Tehnică S.A., 1995

ZLATE, Mielu, *Fundamentele psihologiei*, București, Editura Hyperion XXI, 1984

Bibliografie suplimentară

CULDA, Lucian, *Procesualitatea socială*, București, Editura Licorna, 1996

CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain, *Dicționar de simboluri*, vol. 1, 2 și 3, București, Editura Artemis, 1994

DURAND, Gilbert, *Structurile antropologice ale imaginarului*, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998

SOWELL, Thomas, *A Conflict of Visions*, New York, Basic Books, 1987

ZLATE, Mielu, *Psihologia mecanismelor cognitive*, Iași, Editura Polirom, 1998

Tema 2

Izvoarele imagologiei istorice

Izvoarele istorice □Izvoarele imagologiei istorice □Izvoare scrise cu accesibilitate mai mare privind spațiul românesc

1. Izvoarele istorice

Potrivit definiției, prin izvor istoric se înțelege „*orice urmă care dovedește existența omenească, oricare ar fi originea și forma în care ne-a parvenit*”¹⁰⁸. O altă definiție desemnează izvorul istoric ca fiind „*orice sursă de cunoaștere istorică (directă sau indirectă), adică orice informație (în sensul teoriei informației) despre trecutul social, oriunde s-ar afla, împreună cu tot ce servește la transmiterea acestor informații (canale de informație)*”¹⁰⁹.

Clasificarea izvoarelor istorice. Pentru clasificarea izvoarelor istorice se utilizează două criterii: criteriul interior și criteriul exterior.

Clasificarea izvoarelor istorice după criteriul exterior este prezentată în tabloul de mai jos:

N r. crt.	Cr iteriul de discrimi nare	Ti p de izvor	S ubtip de izvor	C ategorii	Ex plicații asupra izvorulu i
1.	D upă forma în care ne-au parveni t	U rme materia le de tot felul, scrise sau nescris e			
		Pr oducții			

108 Aurelian Sacerdoțeanu, *Îndrumări în cercetările istorice*, București, Editura Casa Școalelor, 1943, p.102

109 Jerzy Topolski, *Metodologia istoriei*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987, p.269

		spirituale transmise oral și consemnate târziu			
		Izvoare transmise prin reprezentări grafice	Scrise		
			Transmise în alte reprezentări grafice	Însemnări grafice distincte	Însemne, peceti, mărci, blazoane, monede, medalii
				Reprezentări grafice	hărți, planuri, desene
			Izvoare fonografice		
			Izvoare fotografice și cinematografice		

			Cr eația artistic ă		
2.	D upă locul unde au fost create	Iz voare interne			cr eate în limitele geografi ce și etnice
		Iz voare externe			
3.	D upă timpul în care au fost create și în raport cu timpul în care s-a produs evenim entul	Iz voare de anticipa ție			fac e previziu ni
		Iz voare contem porane cu evenim entul și în legătur ă cu el			
		Iz voare posteri oare evenim entului și în legătur ă cu el			
4.	D	Iz			pr

	upă geneza lor	voare directe			ovin de la cineva care a cunoscu t direct evenime ntul, particip ând sau nu la el
		Iz voare indirect e			cr eate pe baza informa țiilor primite de la cineva care a cunoscu t direct evenime ntul
5.	D upă domeni ul de referinț ă				tot atâtea categori i de izvoare câte domenii de activitat e umană există

Clasificarea izvoarelor istorice după criteriul interior este prezentată în tabloul următor:

Nr . crt.	Criteriul de discriminare	Tip de izvor
1.	Natura informației	Izvoare referitoare la e esențiale sau foarte importante
		Izvoare referitoare la e secundare
2.	Valoarea informației	Izvoare de certă valoare
		Izvoare de valoare îndoielnică
		Falsuri

În general, izvoarele istorice oferă informații despre realitățile istorice la care acestea se referă. Domeniile asupra cărora izvoarele istorice oferă informații sunt prezentate în tabloul următor:

Nr . crt.	Domenii ale realității istorice	Tipuri de infor
1.	Mediul în care se formează imaginile	valorile social epocii
		climatul ment
		modelele unei
		viața cotidian
2.	Acțiunile care creează imaginile	faptele unor p
		modelele explicit/implicit acestea
		reacții ale un de receptori față acțiuni

Toate aceste tipuri de informație au importanță pentru studierea imaginilor pentru că izvoarele imagologice nu pot fi valorizate în afara realităților istorice. Apare astfel un clivaj între regimul real al dominației otomane în Țările Române - asupra căruia vom

insista într-o temă următoare - și imaginea turcului transmisă de tradiție/istoriografia tradițională. Situația poate fi explicată ca fiind o consecință atât a deformării contemporane a imaginii pentru satisfacerea unor interese politice (lupta antiotomană), cât și a remanenței imaginii. Aceasta devine mai puternică decât realitatea pentru că mijloacele/canalele specifice de comunicare prin care ea este difuzată sunt mai accesibile maselor (pictura murală, tradiția orală, directorii de conștiință).

În general, informațiile oferite de izvoare sunt atent studiate, apărând o serie de discipline distincte, precum și „științe speciale ale istoriei”.

Disciplinele specializate care au un rol însemnat în interpretarea izvoarelor istorice sunt prezentate în tabloul de mai jos:

Nr . crt.	Disciplina specializată	Domeniul de cercetare
1.	Arheologia	Descoperă, analizează, interpretează toate resturile lăuate/păstrate în sol, în reconstituirii integrale a umanității
2.	Mitologia	studiază miturile, g explicarea lor
3.	Etnografia	clasifică popoarele/pop urmărește evoluția culturii materiale și spirituale, mo particularitățile felului lor de v
4.	Sociologia și Antropologia	studiază societățile, comportamentele umane în condițiile naturale și social-cul

Disciplinele desemnate sub numele de „științe speciale ale istoriei” care au un rol însemnat în interpretarea izvoarelor istorice sunt prezentate în tabloul de mai jos:

Nr cr t.	Știința specială a istoriei	Domeniul de cercetare	Exp
1.	Bibliologia	se ocupă de carte și de munca în bibliotecă	Inco problem istoria material a tiparu cărților, istoricul și rolul socială ș
2.	Codicologia	studiază manuscrisele/cărțile manuscrise în sine, nu din perspectiva scrierii/conținutului lor	des paleogra
3.	Diplomatica	studiază documentele propriu- zise	se apariția, tradiția actelor s
4.	Epigrafia	studiază inscripțiile pe suport dur (piatră, metal, oase, sidef, fildeș, lemn, piele, mușama, argilă, tencuială, sticlă, bijuterii, obiecte diverse, stânci etc.)	sur inscripții este procedee desenat, incizat, b
5.	Heraldica	studiază stemele	
6.	Numismatica	studiază monedele	
7.	Paleografia	studiază izvoarele scrise vechi	Inf despre grafemel

			suportul a instr scris
8.	Sigilografia/ sfragistica	studiază sigiliile	

2. Izvoarele imagologiei istorice

În categoria izvoarelor imagologiei istorice intră orice izvor istoric care conține informații referitoare la mentalități, reprezentări, simboluri, imagini, într-un context istoric dat, precum și informații despre respectivul context istoric.

Imagologia istorică utilizează atât izvoare scrise cât și izvoare nescrise, folosindu-se de majoritatea științelor speciale ale istoriei, precum și de celelalte discipline specializate prezentate mai sus.

Pentru imagologia istorică esențială este valorizarea izvoarelor în funcție de specificitățile contextului/societății la care se referă, ținându-se cont, în primul rând, de gradul de accesibilitate/circulație a informației conținute/transmise de izvor. Această dimensiune este relevantă de canalul/mijlocul de comunicare utilizat. Astfel, presa ca izvor de imagine nu are aceeași valoare în societățile premoderne/moderne și în cea contemporană, diferențele fiind generate de o serie de variabile care trebuie analizate cu multă atenție. Între acestea se pot aminti gradul de circulație a presei în societatea respectivă (până la ce distanță de emitent ajung ziarele), precum și gradul de accesibilitate socială/intelectuală a ziarului (știința de carte, posibilitățile materiale de a intra în posesia ziarului etc.).

Plecând de la această aserțiune, considerăm că importanța izvoarelor imagologiei istorice diferă în funcție de epoci/societăți. Astfel, pentru epocile arhaică și veche sunt mai importante izvoarele arheologice, în timp ce pentru lumea contemporană au relevanță mai mare izvoarele mediatice (presă scrisă, radio, televiziune) și cinematografice. Exemple elocvente în acest sens sunt

imaginea turcului/otomanului în scenele răstignirii prezente în scenele din pictura murală a mănăstirilor moldovenești și în filmul „Independența României” din 1911. La fel se poate vorbi despre imaginea jandarmului francez în seria cu Louis de Funés în rolul titular, apărută ca o consecință a erodării dramatice a imaginii forțelor de ordine franceze după evenimentele din 1968.

În acest context trebuie subliniat faptul că, din punct de vedere al eficienței creării de imagine, mesajele nescriservizuale (picturaleziconografice/fotografice și cele cinematografice) au un impact mai mare. Situația se datorează faptului că acestea sunt mai directe și mai ușor de descifrat.

În cazul izvoarelor imagologiei istorice trebuie făcută deosebirea între izvoarele neutre/pasive (reflectă acțiuni/fapte relevante pentru construirea imaginilor) și izvoarele active (concepute/redactate pentru a induce anumite imagini). Cu precădere în ultimul caz este extrem de importantă identificarea mediului în care respectivul izvor/categorie de izvoare are impact. Astfel, în evul mediu românesc un proces de deosebită importanță este cel al trecerii de la țară/terra medievalis (formațiune cu atribuții exclusiv militare și administrative) la stat încadrat în familia statelor bizantine (Commowearth-ul bizantin), proces derulat în a doua jumătate a secolului al XIV-lea. Modul în care izvoarele consemnează finalitățile procesului este prezentat în tabloul următor:

Modul de consemnare	Forme specifice	Semnificații
În formulăristica și conținutul actelor de cancelarie	Utilizarea formulei „din mila lui Dumnezeu”.	Monarhia de drept autocratică
	Utilizarea formulei „domn, singur stăpânitor/ singur ȋiitor”.	
	Utilizarea particulei 3T	
	Asocierea semnăturilor componentilor sfatului domnesc	Faptul care certifică existența

		ierarhii int
În <i>iconografie</i>	Reprezentarea lui Mircea cel Bătrân la Cozia în costum occidental	Refle modelului cavaleresc voievodului stăpânitor <i>terra mede</i>
	Existența, în aceeași reprezentare a lui Mircea cel Bătrân a însemnelor bizantine (<i>clavis aurei</i>)	Integ în principilor bizantini
În <i>numismatică</i>	Emisiunile monetare ale lui Vladistav-Vlaicu	Domn emite m exercitând acest regalian
	Reprezentarea lui Radu I pe monedele sale îmbrăcat în armură de factură occidentală	Refle aceluiiași voievodal

Aceste izvoare au, în epocă, o valoare diferită. Astfel, dacă izvorul diplomatic se adresează unui public-țintă redus numeric (destinatarii actelor și, în general, știutorii de carte), reprezentarea iconografică (tabloul votiv sau efigia monetară) se adresează tuturor celor care privesc respectivele reprezentări. O situație similară este întâlnită și în lumea occidentală, reprezentările heraldice având o indiscutabilă valoare comunicațională atât prin simbolistica smalturilor heraldice, a mobilelor care încarcă scutul heraldic, precum și prin poziția acestora în scutul heraldic (piese onorabile sau mai puțin onorabile).

Este necesar ca izvorul de imagologie istorică să fie corect interpretat. În consecință, se impune să se țină cont de o serie de factori care, eludați, induc deformări de interpretare și, implicit, de imagine. Această operațiune poartă numele de critica izvorului și urmărește să stabilească cine transmite, ce transmite, cum transmite și cui transmite. Pentru a stabili parametrii menționați,

trebuie să se țină cont de câteva elemente specifice.

Primul dintre acestea este filtrul personal al autorului izvorului. Aceasta înseamnă că trebuie să se stabilească cât de bine informat este acesta, care este poziția lui față de informația furnizată (obiectiv/subiectiv), care este sistemul lui de referință (mediul de proveniență și mentalitatea corespunzătoare acestuia, orizontul cultural etc.). Al doilea element este informația furnizată de izvor și tipul acesteia (informație neutră/pasivă sau informație directă). De asemenea, trebuie analizate tipul canalului de comunicare (scris, vizual, artistic, oral etc) și factorii perturbatori ai acestuia (deformări intenționate sau accidentale), precum și ținta comunicării cu sistemul său specific de referință.

Se impune a sublinia că nu se pot creiona imagini doar pe baza unui singur izvor, ci doar prin analizarea tuturor categoriilor de izvoare disponibile. În caz contrar, se obțin doar fragmente cu relevanță discutabilă sau restrânsă. Un bun exemplu îl oferă situația Egiptului antic (anterior perioadei elenistice), unde scrierile hieroglifică și hieratică nu erau accesibile decât preoților și marilor scribi, ceilalți știutori de carte folosind scrierea demotică. În consecință, pentru realizarea unei analize de imagine este necesar să se utilizeze izvoare redactate în toate cele trei tipuri de scriere.

Pentru imagologia istorică este esențială analiza izvoarelor contemporane acțiunii/evenimentului, pentru că acestea sunt încadrate în realitatea istorică studiată, sunt - de regulă - mai bine informate și nu trebuie descifrat decât un singur filtru de epocă. În cazul izvoarelor ulterioare, se aplică atât filtrul epocii descrise, cât și filtrul epocii de redactare sau al mediului de redactare. Pe lângă această dificultate trebuie adăugat faptul că izvoarele ulterioare pot prezenta deformări intenționate sau accidentale. Un exemplu elocvent de deformare a realității îl oferă evoluția informației din presa europeană cu privire la ocuparea orașului Anvers de către germani în primul

război mondial¹¹⁰, prezentată în tabloul de mai jos.

Sursa	Poziția sursei	Informația	O
<i>Kölnische Zeitung</i>	Ziar german, poziție favorabilă	„La vestea căderii Anvers-ului s-au tras clopotele”.	Inițială. În pozitivă trăgând evident pentru armate în oraș
<i>Le Matin</i>	Ziar francez, poziție nefavorabilă germanilor	„Potrivit informațiilor din <i>Kölnische Zeitung</i> , preoții din Anvers au fost forțați să tragă clopotele după ce orașul a fost ocupat”.	pre deform imagine de nefavorabil german
<i>Times</i>	Ziar britanic, poziție nefavorabilă germanilor	„Potrivit ziarului <i>Le Matin</i> , via Köln, preoții belgieni care au refuzat să tragă clopotele la căderea Anvers-ului au fost demși din funcție”.	
<i>Corriere della Sera</i>	Ziar italian, poziție nefavorabilă germanilor	„Potrivit ziarului <i>Times</i> , citând informații din Köln, via Paris, nefericiții preoți care au refuzat să tragă clopotele la căderea Anvers-ului au fost condamnați la muncă silnică”.	
<i>Le Matin</i>	Ziar francez, poziție	„Potrivit unei știri din <i>Corriere della Sera</i> , via Köln și Londra, se confirmă că	re proprie citând,

110 apud. J.N.Kapferer, *Zvonurile. Cel mai vechi mijloc de informare din lume*, București, Editura Humanitas, 1993, p.61-62

	nefavorabilă germanilor	<i>barbarii cuceritori ai Anversului i-au pedepsit pe nefericiții preoți pentru refuzul lor eroic de a trage clopotele, spânzurându-i în clopote cu capul în jos, ca batante vii”.</i>	sporire credibi informa străine amplifi informa difuzat
--	-------------------------	--	---

În mod special, izvoarele utilizate de imagologia istorică trebuie să fie corelate cu celelalte izvoare despre epoca/societatea/perioada/conjunctura respectivă. Pentru a putea fi interpretată corect, informația/ imaginea descifrată trebuie încadrată în realitatea istorică și în specificitatea acesteia. Astfel, este interesat de analizat mesajul/ imaginea indusă în medii diferite, un bun exemplu constituindu-l abordarea operei lui Shakespeare în transpuneri cinematografice diferite, europeană și japoneză. Este vorba de Macbeth/ Tronul însângerat, respectiv de Regele Lear/ Ran. Comparându-le, se poate constata că pornind de la același text se ajunge cu mijloace de expresie diferite la același mesaj. Explicația rezidă în faptul că diferă filtrele mentale, deși în ambele cazuri filtrele mentale sunt cele ale secolului al XVI-lea.

Trebuie să mai arătăm că izvoarele imagologiei istorice au relevanță diferită, în funcție de durata istorică. Astfel, conform conceptului braudelien de „timp istoric”¹¹¹, pot fi deosebite fenomenele (au o durată de câțiva ani), conjuncturile (se întind pe câteva decenii) și durata lungă (secole). Din această perspectivă, se poate afirma că pentru imagini specifice apar izvoare specifice. Pentru a exemplifica utilizarea izvoarelor imagologice la nivelul fenomenul istoric, se poate cita *imaginea armatei germane* în presa românească în perioada războiului anti-sovietic, respectiv în cea a războiului antihitlerist. La nivelul conjuncturii istorice, un bun exemplu este cel al *imaginii liderului comunist*, neschimbată, în datele ei esențiale,

¹¹¹ F. Braudel, *Timpul lumii*, I, București, Editura Meridiane, 1989, p.80 și urm.

timp de 50 de ani. Pentru durata lungă, se poate cita *imaginea călugărului creștin-ortodox*, neschimbată de la începuturile vieții monastice până astăzi. În fiecare din cele trei situații trebuie decelat gradul de relevanță al izvorului. De asemenea, trebuie să se țină seama că *pentru perioadele conjuncturale și lungi, imaginea se raportează la modele*, care au un grad mai mare de stabilitate.

3. Izvoare scrise cu accesibilitate mai mare privind spațiul romnesc sud-carpatic

În secolele XIV-XVI

Colecții de documente

BOGDAN, I., *Documente și regește privitoare la relațiile Țării Românești cu Brașovul și Țara Ungurească în sec. XV și XVI*, București, 1902

IDEM, *Documente privitoare la relațiile Țării Românești cu Brașovul și Țara Ungurească în sec. XV și XVI*, București, 1905

CORFUS, Ilie, *Documente privitoare la istoria României culese din arhivele polone. Secolul al XVI-lea*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1979

* * * *Documenta Romaniae Historica*. B. Țara Românească, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, I (1247 - 1500), 1966, II (1501 - 1525), 1972, III (1526 - 1535), 1975, IV (1536 - 1550), 1981, V (1551 - 1565), 1983, VI (1566 - 1570), 1985, VII (1571 - 1575), 1988, VIII (1576 - 1580), 1989, XI (1593 - 1600), 1975; D. *Relații între Țările Române*, I (1222 - 1456), 1977

* * * *Documente privind istoria României*, B. Țara Românească, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, veac XIII, XIV și XV (1247 - 1500), 1953; veac XVI, I (1501 - 1525), 1951, II (1526 - 1550), 1951, III (1551 - 1570), 1952, IV (1571 - 1580), 1952, V (1581 - 1590), 1953, VI (1591 - 1600), 1953

* * * *Documente turcești privind istoria României, I, 1455 - 1774*, întocmit de Mustafa A. Mehmed, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1976

HURMUZAKI, Eudoxiu de *Documente privitoare la istoria românilor*, vol I/1 - 2, ÎI/1 - 4, București, 1892 - 1894, vol. VII, XI, XIV/1, XV/1, București, 1899, 1900, 1915, 1911, Supl. I, 1, București, 1886, Supl. II, 1, București, 1893

* * * *Mihai Viteazul în conștiința europeană*, 1. *Documente externe*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1982; 5, *Mărturii*, București, Editura Academiei Române, 1990

TOCILESCU, Grigore, *534 documente istorice slavo-române din Țara Românească și Moldova privitoare la legăturile cu Ardealul.1346 - 1603.*, Wien, 1931

Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen, editate de Fr. Zimmermann, C. Werner, G. Müller, G. Gündisch, I-V, Hermannstadt, București, 1892 - 1975

Cronici și relatări de epocă:

* * * *Fontes Historiae Daco-Romanorum*, corpus de cronici editat de G. Popa-Lisseanu, București, 1934 - 1937

BOGDAN, Nicolae, *Românii în secolul al XV-lea. O reconstituire în linii largi a perioadei patriarhale a Neamului, pe temeiul croniciei lui Wawrin, reprodusă aci în versiune românească, în paralelă cu textul original*, București, Colecția Justinian, 1941

* * * *Călători străini despre Țările Române*, București, Editura Științifică, I, volum îngrijit de Maria Holban, 1968; II-V, volume îngrijite de M. Holban, M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, 1970, 1971, 1972, 1973; VI, volum îngrijit de M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Mustafa Ali Mehmed, 1976

Chalcocondil, Laonic, *Expuneri istorice*, ed. V. Grecu, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1958

* * * *Cronicile slavo-române din secolele XV-XVI. Publicate de Ion Bogdan*. Ediție revăzută și completată de P.P. Panaitescu, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1959

DUCAS, *Istoria turco-bizantină (1341 - 1462)*, ed. V.

Grecu, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1958

Dumitriu-Snagov, Ion, *Țările Române în secolul al XIV-lea. Codex Latinus Pansinus*, București, Editura Cartea Românească, 1979

GUBOGLU, M., MEHMET, M., *Cronici turcești privind Țările Române*, Extrase, I-II, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1966, 1975

IORGA, Nicolae, *Scrisori de boieri. Scrisori de domni. Vălenii de Munte*, 1932

* * * *Istoria Țării Românești, 1290 - 1690. Letopisețul Cantacuzinesc*, ediție critică de C. Grecescu și D. Simonescu, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1960

POPESCU, Radu vornicul, *Istoriile domnilor Țării Românești*, ed. C. Grecescu, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1963

POTRA, George, *Bucureștii văzuți de călători străini (secolele XVI-XIX)*, București, Editura Academiei Române, 1992

Ureche, Grigore, *Letopisețul Țării Moldovei de când s-au descălecat țara și de cursul anilor și de viața domnilor* carea scrie de la Dragoș-vodă până la Aron-vodă, în „*Letopisețul Țării Moldovei*”, Chișinău, Editura Hyperion, 1990

Lucrări didactice și populare

* * * *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, ediție facsimilată după unicul manuscris păstrat, transcriere, traducere în limba română și studiu introductiv de prof. dr. G. Mihăilă, membru corespondent al Academiei Române, București, Editura Roza Vânturilor, 1997

Stăvăruș, Ion, *Povestiri medievale despre Vlad Țepeș Draculea*, București, Editura Univers, 1993

ÎNTREBĂRI ȘI PROBLEME

Stabiliți tema referatului care va fi susținut la finalul cursului. Elaborați lista izvoarelor imagologiei istorice necesare redactării acestuia.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Bibliografie minimală

BERCIU-DRĂGHICESCU, Adina, *Științele auxiliare ale istoriei*, București, EUB, 1994

Bogdan, Damian P., *Științe speciale istorice*, în Rdi, t.33, 1980, nr. 7 – 8, p.1603 – 1634

* * * *Dicționar al științelor speciale ale istoriei*, București, Editura Științifică și enciclopedică, 1985

Kapferer, Jean-Noël, *Zvonurile. Cel mai vechi mijloc de informare din lume*, București, Editura Humanitas, 1993

SACERDOȚEANU, Aurelian, *Izvoarele istoriei românilor*, în „Arhiva istorică”, t. V, București, 1940, Extras Bibliografie suplimentară

CORVISIER, André, *Sources et Méthodes en Histoire sociale*, Paris, S.E.D.E.S. 1980

* * * *L'Histoire et ses méthodes*, Paris, 1971

MACIU, Vasile, *Metode de cercetare în istorie*, în „Forum”, 2, 1970, p.31 – 42

SACERDOȚEANU, Aurelian, *Îndrumări în cercetările istorice*, București, Editura Casa Școlilor, 1943

dem, *Sarcinile științelor speciale ale istoriei*, în „Revista Arhivelor”, 1, 1966, p.17 – 46

Tema 3

UNIVERSUL SIMBOLIC – UNIVERS SPECIFIC UMAN

Omul – ființă simbolică Conceptul de simbol
Interpretarea simbolurilor Funcțiile simbolurilor
Clasificarea simbolurilor Simboluri religioase Simboluri politice

1. Omul – ființă simbolică

Dacă urmărim progresul uman în gândire și experiență, constatăm că omul nu mai înfruntă realitatea în mod nemijlocit, față în față, pentru că „*această realitate fizică pare să se retragă în măsura în care avansează activitatea simbolică a omului*”.¹¹² Considerând că gândirea

112 Ernst Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, București, Editura Humanitas, 1994, p. 43

și comportamentul simbolic sunt printre cele mai caracteristice trăsături ale vieții umane și că întregul progres al culturii umane se bazează pe aceste condiții, putem afirma că omul trăiește într-o lume de simboluri. Însă, credem că ar fi mai nimerit să afirmăm că o lume de simboluri trăiește în om, constatând faptul că omul „s-a închis în așa fel în forme lingvistice, imagini artistice, simboluri mitice sau rituri religioase încât el nu poate vedea sau cunoaște nimic decât prin interpunerea acestui mediu artificial”.¹¹³

În această situație, care este aceeași în sfera teoretică și în cea practică, omul „trăiește mai curând în mijlocul unor emoții imaginare, în speranțe și temeri, în iluzii și deziluzii, în fanteziile și visurile sale”.¹¹⁴ Un citat semnificativ din opera lui Epictet, reprodus de Cassirer, reflectă sugestiv dimensiunea simbolică a ființei umane: „Ceea ce îl tulbură și îl neliniștește pe om nu sunt lucrurile, ci opiniile și închipuirile despre lucruri”.¹¹⁵

Definiția clasică a omului ca animal rațional, deși nu și-a pierdut încă forța, este incompletă. Rațiunea este un termen nepotrivit pentru a înțelege formele vieții culturale a omului în toată bogăția și varietatea lor, datorită faptului că toate aceste forme sunt forme simbolice. De aceea, în locul definirii omului ca animal rațional – afirma Cassirer –, ar trebui să-l definim ca animal simbolicum. Prin aceasta putem desemna diferența lui specifică și putem înțelege noua cale deschisă omului – „calea spre civilizație”.¹¹⁶

Impregnarea vieții interioare și exterioare a omului cu simboluri este posibilă datorită faptului că ființele umane au capacitatea de a imagina, iar „A avea imaginație (s.n.) înseamnă a te bucura de o bogăție interioară, de un flux neîntrerupt și spontan de imagini”.¹¹⁷

113 *Ibidem*, p. 43-44

114 *Ibidem*

115 *Ibidem*

116 *Ibidem*, p. 45

117 Mircea Eliade, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, București, Editura Humanitas, 1994, p. 25

Imaginația este, în același timp, rezultatul întâlnirii omului cu lumea și expresia definirii și a constituirii realităților lor. Prin urmare, imaginația implică o recurgere la înțelegerea simbolică pentru că simbolul se definește ca îmbinarea unei componente spațiale localizate și a unui simț legat de profunzimile cele mai secrete ale ființei umane, adică de o componentă antropologică pur semantică, nonspecifică și non-localizată.¹¹⁸ Lucru posibil dacă avem în vedere că *„Această latură a omului, esențială și imprescriptibilă, care se numește imaginație, este îmbinată de simbolism și continuă să trăiască din mituri și din teologii arhaice”*.¹¹⁹

Vom concluziona, afirmând împreună cu Ernst Cassirer, că simbolurile, constituite în ansambluri, cu un anumit grad de coerență, dar și cu un aspect contradictoriu, conțin referiri la principalele componente ale domeniului de referință al omului. Argumentul principal fiind raportul omului cu lumea sa, faptul că el *„nu mai trăiește într-un univers pur fizic, el trăiește într-un univers simbolic. Limbajul, mitul, arta și religia sunt părți ale acestui univers. Ele sunt firele care țes rețeaua simbolică, țesătura încâlcită a experienței umane”*.¹²⁰

2. Conceptul de simbol

Simbolul a fost definit în prima temă, de aceea nu vom repeta cele arătate acolo. Vom trata însă conceptul de simbol adăugând noi elemente.

Există o tendință profund înrădăcinată în psihologia umană de a vedea ceva mai profund în afara lucrurilor, iar această tendință s-a tradus într-o activitate culturală productivă responsabilă de apariția simbolurilor, miturilor și elementelor de cultură populară.

Simbolul este o relație stabilită în timpul istoric, în condiții și colectivități specifice. Această relație este triadică, dezvăluind trei elemente importante: a) un obiect

118 Lucien Sfez, *Dictionaire critique de la communications*, Vol. I, Paris, PUF, 1986, p. 11-14

119 Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 25

120 Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 43

desemnat, acel altceva pe care îl reprezintă simbolul și care este denumit prin următorii termeni: referent, reprezentat, semnat, simbolizat; **b**) mijlocul prin care se face desemnarea, exprimat prin: reprezentant, simbolizant, semnificant; el este ceva, cel din definiție, de aceea, în mod incorect este numit mijlocul drept simbol; **c**) conștiința interpretativă (cineva, cel pentru care există relația); acest cineva este întotdeauna omul, ca subiect individual, sau oamenii, ca subiect colectiv; conștiința interpretativă este desemnată de termenul interpretant.

Obiectul desemnat poate fi orice întră în sfera de interes a omului: elemente ale naturii, stări de spirit, relații și raporturi sociale etc. În relația simbolică se presupune că obiectul desemnat este deja cunoscut, iar simbolul reliefează anumite calități sau aduce informații noi despre acesta. Obiectul desemnat poate fi singular sau multiplu. În cazul când este multiplu, el funcționează ca obiect complex. De exemplu, drapelul unui stat, ca drapel național, reprezintă unitate și multiplicitate în același timp.

Mijloacele prin care se face desemnarea sunt deosebit de variate: cuvinte, gesturi, obiecte etc. Ele joacă un rol important în viața simbolurilor și chiar în clasificarea acestora. Pornind de la principiul mijlocului de desemnare, simbolurile pot fi: simboluri discursive și simboluri prezentative.

Simbolurile discursive au ca mijloace de desemnare cuvintele și construcțiile lingvistice în care sunt utilizate. Acest tip de simboluri sunt limitate ca semnificație prin dependența de cuvânt. Simbolurile prezentative, nelingvistice (fotografii, portrete, obiecte), nu construiesc simbolizatul din părți, ci prezintă întregul în mod simultan. Ele nu construiesc generalitatea, se adresează nemijlocit intuiției și simțurilor noastre iar, în acest caz, imaginea este valorificată prin capacitatea ei de a prezenta obiectul integral și simultan, în toate părțile sale componente.

Cele două tipuri de simboluri sunt complementare; ambele sunt specific umane și necesare în comunicare. O

comunicare strict discursivă este imposibilă într-o comunitate umană. Orice încercare de traducere în cuvinte a unui gest va fi întotdeauna incompletă. De aceea, aceste două tipuri de simboluri sunt ireductibile unul la celălalt dar, în același timp, complementare în interpretarea sensurilor pe care le degajă. Afirmatia este plauzibilă dacă avem în vedere că simbolul seamănă cu ceea ce simbolizează, *„el nu se limitează să reprezinte într-un mod cu totul convențional și arbitrar realitatea simbolizată, ci o încarnează, ea trăiește în el”*.¹²¹

Conceptul de simbol este folosit cu diferite sensuri, de aceea se impune să distingem între imaginea simbolică și ceilalți termeni cu care este adesea confundat: emblema, atributul, alegoria, metafora, analogia, simptomul, parabola, apologul.

Emblema este definită drept *„o figură vizibilă, adoptată în mod convențional pentru a reprezenta o idee, o entitate fizică sau morală; drapelul este emblema patriei, laurul cea a gloriei”*.¹²²

Atributul constituie *„un fapt sau o imagine care servește drept semn distinctiv unui anumit personaj, unei colectivități, unei figuri istorice sau legendare: aripile sunt atributul unei societăți de navigație aeriană; roata cel a unei companii feroviare, măciuca atributul lui Hercule, balanța cel al justiției”*.¹²³

Alegoria este definită ca *„o reprezentare sub formă umană (cazul cel mai des întâlnit), animală sau vegetală a unei fapte de pomină, a unei situații, virtuți sau a unei ființe abstracte. O femeie înaripată este alegoria victoriei, cornul abundenței – alegoria prosperității”*.¹²⁴

Metafora implică și *„dezvoltă o comparație între două ființe sau două situații: elocința este un noian de*

121 André Vergez & Denis Huisman, *Curs de filozofie*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 109

122 Jean Chevalier, Alain Geerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. I, București, Editura Artemis, 1994, p. 22

123 *Ibidem*

124 *Ibidem*

vorbe".¹²⁵

Analogia reflectă „un raport între două ființe sau două noțiuni esențial diferite, dar asemănătoare dintr-un anumit punct de vedere; mânia lui Dumnezeu, de exemplu, nu are decât un raport analogic cu mânia omului”.¹²⁶

Simptomul reprezintă „o modificare în aspectul sau felul de a funcționa al unui anumit ansamblu care poate da la iveală o perturbare sau chiar o stare conflictuală; sindromul este totalitatea simptomelor care caracterizează o situație evolutivă, anunțând un viitor mai mult sau mai puțin determinat în timp”.¹²⁷

Parabola, în general „este o povestire al cărei sens, deși de sine stătător, este menită să sugereze, dincolo de semnificația ei evidentă, o lecție de morală, ca de pildă parabola seminței biblice care poate cădea pe un pământ prielnic sau nu”.¹²⁸

Apologul este definit ca „o fabulă didactică, ficțiunea unui moralist, destinată să transmită o anumită învățătură, descriind o situație imaginară”.¹²⁹

Toate aceste forme figurative se deosebesc de simbol pentru că ele sunt semne și, ca atare, nu depășesc nivelul semnificației. Ele sunt doar mijloace de comunicare pe planul cunoașterii imaginative sau intelectuale, de aceea rolul lor este de a oglindi, „dar nu și cel de a depăși cadrul reprezentărilor”.¹³⁰ Față de aceste semne figurative, și față de semn în general, simbolul este total diferit. În timp ce semnul reprezintă „o convenție arbitrară în cadrul căreia semnificantul și semnificatul (obiect sau subiect) rămân străini unul față de altul”,¹³¹ simbolul „presupune omogenitatea semnificantului și a semnificatului, în sensul

125 *Ibidem*, p. 23

126 *Ibidem*

127 *Ibidem*

128 *Ibidem*

129 *Ibidem*

130 *Ibidem*

131 *Ibidem*

unui dinamism organizator".¹³²

În concluzie, simbolul nu este un simplu semn, el reprezintă mult mai mult, pentru că *„ne duce dincolo de semnificație, decurgând din interpretare, condiționată la rândul ei de anumite predispoziții. Simbolul este încărcat cu afectivitate și dinamism. Reprezintă, într-un anumit mod, învăluind în același timp; făurește, dezmembrând. Simbolul acționează asupra structurilor mentale”*.¹³³

3. Interpretarea simbolurilor

Interpretarea simbolurilor este în atenția a numeroase discipline: istoria civilizațiilor și religiilor, lingvistica, antropologia culturală, critica de artă, psihologia, medicina. De fapt, se constată că toate științele care studiază omul, sub diferitele lui aspecte, se întâlnesc în activitatea lor de cercetare cu anumite simboluri, fiind astfel obligate să-și conjuge eforturile pentru descifrarea și interpretarea acestora.

Mircea Eliade a evidențiat de nenumărate ori importanța unei hermeneutici¹³⁴ valide pentru conservarea, redescoperirea și potențarea sensurilor fundamentale ale simbolurilor. *„Problema centrală și cea mai dificilă rămâne, evident, interpretarea. În principiu, chestiunea validității unei hermeneutici se poate ridica oricând. Prin multiple confruntări de informații, cu ajutorul unor aserțiuni clare (texte, rituri, monumente istorice) și al aluziilor pe jumătate învăluite, putem demonstra la obiect ce «vrea să spună» un simbol sau altul... Validitatea simbolului ca formă de cunoaștere nu depinde însă de puterea de*

¹³² *Ibidem*

¹³³ *Ibidem*, p. 25

¹³⁴ Hermeneutica: metodă de interpretare a oricăror texte și simboluri cu înțeles ermetic, ascuns, obscur, în scopul clarificării integrale a textului și descoperirii tuturor sensurilor lui primordiale. Există două hermeneutici: a) hermeneutica sacră, consacrată exclusiv ariei religioase și reconstituirii valorilor intacte ale revelației incluse în scripturi și b) hermeneutica profană, care se dedică decodificării înțelesurilor simbolice ale operelor din domeniul culturii. (Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 221-222; s.v. hermeneutică)

*înțelegere a unui individ sau a altuia. Texte și monumente simbolice dovedesc din plin că, cel puțin pentru anumiți membri ai unei societăți arhaice, simbolismul «Centrului» este transparent în întregul lui; restul societății se mulțumea «să participe» la simbolism. De altfel, sunt dificil de precizat limitele unei astfel de participări: ea variază în funcție de un număr nedeterminat de factori. Tot ce putem spune este că actualizarea unui simbol nu este mecanică: ea se află în relație cu tensiunile și cu alternanțele vieții sociale, în ultimă instanță cu ritmurile cosmice”.*¹³⁵

Interpretarea simbolurilor este actul de punere în relație a mijlocului cu obiectul, de către conștiința interpretativă. În interpretare este foarte importantă transparența simbolurilor. Această transparență are implicații importante în relația dintre conștiința interpretativă și mijlocul prin care este desemnat simbolul. Ca urmare, un univers de simboluri poate fi netransparent pentru o conștiință interpretativă, cu deosebire în cazul în care nu există nicio legătură între universul cultural al conștiinței interpretative și universul cultural în care funcționează simbolurile respective.

Același simbol va avea culori și sensuri diferite în funcție de indivizi, popoare, etnii, epoci istorice sau chiar climatul unor perioade. Lucrul este plauzibil dacă avem în vedere că *„simbolul este strâns legat de psihologia colectivă... că simbolul se scaldă într-un mediu social chiar dacă s-a ivit într-o conștiință individuală”*.¹³⁶ Mai mult decât atât, putem afirma, împreună cu Mircea Eliade, că ansamblurile de *„simboluri nu sunt... descoperiri spontane ale omului... ci creații ale unui complex cultural bine delimitat, elaborat și vehiculat de anumite comunități umane...”*¹³⁷

Interpretarea științifică a simbolurilor va depinde de progresul general al științelor și, mai ales, de cel

135 Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 30-31

136 Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 47

137 Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 41

înregistrat de ansamblul științelor socio-umane. În așteptarea dezvoltării acestor științe, trebuie să remarcăm, însă, că diferitele interpretări, posibile astăzi, cu privire la numeroase simboluri au anumite puncte de convergență. Se constată totuși, că sensul lor fundamental nu este întotdeauna același, el variază în funcție de ariile culturale, în funcție de indivizi și societăți, precum și de situația acestora la un moment dat. *„Iată de ce interpretarea simbolului – afirmă Jean Chevalier și Alain Gheerbrant – trebuie să se inspire nu numai din reprezentarea lui, ci și din dinamica acestuia, cufundându-l în mediul său cultural și determinându-i rolul hic et nunc”*.¹³⁸

Este sugestivă afirmația lui Henri Corbin, citat de Jean Chevalier și Alain Gheerbrant, referitoare la descifrarea simbolurilor: *„niciodată nu se va putea afirma că a fost EXPLICAT o dată pentru totdeauna, întrucât trebuie descifrat, iarăși și iarăși, întocmai ca o partitură muzicală care cere să fie interpretată mereu în alt mod”*.¹³⁹ Vom încheia concluzionând că interpretarea veridică a simbolurilor este posibilă, însă, se dovedește a fi destul de dificilă. Dificultatea survine din faptul că simbolul *„nu este numai universal, ci și extrem de variabil... Un autentic simbol uman este caracterizat nu prin uniformitate, ci prin versatilitate. El nu este rigid sau inflexibil, ci mobil”*.¹⁴⁰ Mai mult, lucrurile se complică progresiv, datorită altor caracteristici ale simbolului: *„nu are nicio existență reală ca parte a lumii fizice; el are o «semnificație»”*.¹⁴¹

4. Funcțiile simbolurilor.

Simbolurile revelează cele mai profunde aspecte ale realității. Ele *„nu sunt creații arbitrare ale psihicului; ele răspund unei necesități și îndeplinesc o funcție: dezvăluirea celor mai secrete modalități ale ființei.”*¹⁴² Deși

138 Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 21

139 *Ibidem*, p. 22

140 Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 58-59

141 *Ibidem*, p. 85

142 Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, București, Editura

această funcție se exercită global, prin dinamismul și diversitatea manifestărilor ei, vom aduce în prim-planul analizei acele aspecte care pun în lumină numeroasele ei fațete. Ca urmare, fiecare aspect al funcției globale va fi tratat ca o funcție de sine stătătoare.

Jean Chevalier și Alain Gheerbrant relevă următoarele funcții ale simbolurilor: funcția exploratorie, funcția de substitut, funcția de mediere, funcția de forță unificatoare, funcția pedagogică și terapeutică, funcția de socializare, funcția de rezonanță, funcția transcendentă, funcția de transformator al energiei psihice.¹⁴³

Funcția exploratorie a simbolurilor ține de extinderea câmpului conștiinței într-un domeniu unde măsura exactă nu poate fi folosită, iar investigația presupune anumite riscuri. În această situație, simbolul permite sesizarea unor situații pe care rațiunea nu le poate defini. *„Dacă spiritul recurge la imagini spre a sesiza realitatea ultimă a lucrurilor – afirmă Mircea Eliade –, o face tocmai pentru că această realitate se manifestă în chip contradictoriu și, ca atare, n-ar putea fi exprimată prin concepte... Așadar, adevărată este imaginea ca atare, imaginea ca fascicול de semnificații, iar nu doar una singură dintre semnificațiile ei sau unul singur dintre numeroasele ei planuri de referință.”*¹⁴⁴

După cum afirmă și Jung alături de Mircea Eliade, gândirea simbolică nu află nimic ireductibil în calea ei. Ea poate oricând inventa o relație și descoperi un sens. Astfel, simbolul face posibilă libera circulație prin toate straturile realului. *„Tocmai fiindcă numeroase lucruri se situează dincolo de înțelegerea noastră – spune Jung – recurgem mereu la termeni simbolici pentru a înfățișa concepte pe care nu le putem nici defini, nici înțelege pe de-a întregul...”*¹⁴⁵

Funcția de substitut face din simbol mijlocul destinat

Humanitas, 1994, p. 15

143 Jean Chevalier și Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 39-48

144 Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 19

145 C.G. Jung, *L'homme et ses symboles*, Paris, 1964, p. 20-21

să permită intrarea în conștient, sub o formă camuflată, a unor anumite încărcături semantice sau afective. „Simbolul se substituie, în mod figurativ, răspunsului, soluției cerute de o întrebare, de rezolvarea unei situații conflictuale, sau satisfacerii unei dorințe rămase în suspensie în inconștient.”¹⁴⁶

Funcția de mediere conferă simbolului rolul de liant al unor elemente care țin de mediul intern, spiritual al omului și de mediul său extern: natural și social. Astfel, simbolul „alcătuiește punți, reunește elemente separate, leagă cerul de pământ, materia de spirit, natura de cultură, realul de vis, inconștientul de conștiință”.¹⁴⁷

Mircea Eliade relevă forța simbolurilor, afirmând puterea lor expresivă. Simbolurile spun despre realitate totdeauna mai mult decât ar putea-o face cuvintele subiectului care a trăit această realitate. Dacă este vorba despre o realitate mult dorită (nostalgia realității), atunci imaginile simbolice au rolul de a uni: „Asemenea imagini îi apropie totuși pe oameni cu mai mult efect și mai autentic decât limbajul analitic. De fapt, dacă există o solidaritate totală a speciei umane, ea nu poate fi resimțită și «transpusă în act» decât la nivelul imaginilor.”¹⁴⁸

Funcția de forță unificatoare a simbolului este potențată de funcția de mediere. Prin mediere se realizează și desăvârșește unirea. Simbolurile fundamentale unifică axele existenței umane, condensează întreaga experiență a omului (religioasă, cosmică, socială, psihică); pun în lumină unitatea fundamentală a celor trei planuri ale existenței (inferior, terestru, celest); realizează unitatea omului cu lumea, plasându-l pe acesta într-o imensă rețea de relații și excluzând sentimentul de singurătate a omului în univers.¹⁴⁹

Funcția pedagogică, terapeutică a simbolului se afirmă pe linia unui anumit antropocentrism. Omul simte,

146 Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 41

147 *Ibidem*, p. 42

148 Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 21

149 Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 43

datorită simbolului, că se identifică cu o forță supra-individuală, că nu este doar o biată ființă rătăcită în vastul ansamblu al mediului înconjurător.

Este ușor de imaginat rolul pedagogic al simbolurilor. Viața omului nu ar avea sens fără simboluri. Într-o lume lipsită de simboluri omul s-ar sufoca. Dispariția simbolurilor ar provoca imediat moartea spirituală a omului. Dimpotrivă, apelul la simboluri desființează frontierele ridicate de aparențe și face posibilă pătrunderea adevărurilor ultime: *„adevărurile cele mai înalte, imposibil de comunicat ori transmis prin orice alt mijloc, devin comunicabile sau transmisibile până la un anumit punct atunci când sunt, dacă se poate spune așa, încorporate în simboluri care, fără îndoială, le vor disimula pentru mulți, dar care le vor manifesta în toată strălucirea ochilor celor ce știu să vadă.”*¹⁵⁰

Simbolurile au un rol hotărâtor în formarea copilului și a adultului, ele reprezentând un mijloc adecvat de dezvoltare a imaginației creatoare și a simțului invizibilului. Mai mult decât atât, trebuie arătat că *„viața omului modern freamătă de mituri pe jumătate uitate, de hierofanii decăzute, de simboluri dezafectate. Desacralizarea neîntreruptă a omului modern a alterat conținutul vieții sale spirituale, nu i-a sfârșit însă matricele imaginației: un întreg deșeu mitologic dăinuie în zonele slab puse controlului”*.¹⁵¹

Funcția de socializare plasează simbolul în rândul factorilor care determină inserția în realitate. El pune individul în legătură cu mediul social specific, drept consecință a faptului că fiecare grup social și fiecare epocă își are simbolurile sale. Simbolurile exprimă identitatea de sine și perenitatea valorilor. Ca urmare, *„O epocă fără simboluri este o epocă defunctă; o societate lipsită de simboluri înseamnă o societate lipsită de viață; o civilizație*

150 René Guénon, *Simboluri ale științei sacre*, București, Editura Humanitas, 1997, p. 17

151 Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, București, Editura Humanitas, 1994, p. 17

care și-a pierdut simbolurile a intrat în agonie; nu-și va mai avea locul decât în istorie."¹⁵²

Universalitatea simbolului ține de accesibilitatea lui virtuală pentru orice ființă omenească, întrucât mesajul nu este transmis prin mijlocirea unei limbi vorbite sau scrise. *„Fiind universal, simbolul are capacitatea de a ne introduce simultan atât în inima individului, cât și în cea a grupului social. Cine a ajuns să înțeleagă în profunzime simbolurile folosite de o persoană, sau de un popor, cunoaște cu adevărat persoana sau poporul respectiv.*"¹⁵³

Funcția de rezonanță a simbolurilor implică ecoul pe care îl au acestea în conștiința individuală sau colectivă. Astfel, trebuie deosebite simbolurile vii de cele moarte. Simbolurile sunt vii dacă ele declanșează în ființa omului o puternică rezonanță și sunt moarte dacă ele nu mai reprezintă în mentalul individual și colectiv decât obiecte exterioare, limitate la semnificațiile lor obiective. Simbolurile moarte aparțin doar filosofiei, literaturii și istoriei.

Vitalitatea și perenitatea simbolurilor *„depind atât de atitudinea luată de conștiință, cât și de datele furnizate de inconștient, presupunând ca atare o anumită participare la mister, precum și o anumită consubstanțialitate cu invizibilul.*"¹⁵⁴

Funcția transcendentă¹⁵⁵ a simbolului are drept conținut armonizarea contrariilor. Ea face posibilă armonizarea exigențelor care diferă de la individ la individ și de la o comunitate la alta. De asemenea, exploatând proprietatea simbolurilor de a stabili legături între forțe antagoniste, ea face posibilă depășirea opozițiilor, deschizând, în consecință, calea spre progresul conștiinței.

Funcția de transformator al energiei psihice conferă simbolului un rol decisiv: înscrierea lui în întreaga mișcare

152 Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 45

153 *Ibidem*, p. 46

154 *Ibidem*, p. 46-47

155 Termenul "transcendent", stabilit de Jung, este luat în sensul de trecere de la o atitudine la alta (*Ibidem*, p. 47-48)

evolutivă a omului, depășind astfel rolul de mijloc pentru îmbogățirea cunoștințelor și de stimulator al unui interes de ordin estetic. Simbolul transformă energia inconștientă în energie necesară omului pentru a-și struni viața psihică. „*Energia inconștientă, scrie G. Adler, inasimilabilă sub formă de simptome neurotice, se transformă într-o energie care va putea fi integrată în comportamentul conștient, datorită simbolului, provenit fie din vis, fie din oricare altă manifestare a inconștientului*”¹⁵⁶.

5. Clasificarea simbolurilor

Au fost mai multe încercări de clasificare sistematică a simbolurilor, însă niciuna dintre ele nu este pe deplin satisfăcătoare. Polivalența simbolurilor se opune clasificării lor riguroase, demonstrând insuficiența oricărui demers de acest fel. Din multitudinea încercărilor, noi ne vom referi doar la câteva, care ni se par mai semnificative.

Mircea Eliade distinge între simbolurile uraniene (ființe cerești, zei ai furtunii, culte solare, mistică lunară, epifanii acvatice etc.) și simbolurile chtoniene (pietre, pământ, femeie, fecunditate etc.), la care se adaugă simbolurile spațiu și timp, precum și dinamica veșnicei întoarceri¹⁵⁷.

Sigmund Freud stabilește drept criteriu pentru clasificarea simbolurilor un termen din psihanaliză: plăcerea. Constituind axa în jurul căreia se articulează simbolurile, plăcerea le focalizează pe acestea la nivel oral, anal sau sexual, sub presiunea unui libido cenzurat și refulat.¹⁵⁸

C.G. Jung nu a realizat o clasificare metodică a simbolurilor. El a stabilit mai multe principii de clasificare, în funcție de cerințele impuse de cercetările sale în domeniul psihanalizei: mecanismele introvertirii și extrovertirii cărora le corespund simbolurile conștientului, inconștientului, gândirii, senzației, intuiției; funcțiile

156 *Ibidem*, p. 48

157 *Ibidem*, p. 49

158 Sigmund Freud, *Opere*, I, Editura Științifică, București, 1991, p. 300-307

psihologice fundamentale care coagulează majoritatea simbolurilor ce impregnează mai ales latura inconștientă a activității omului etc.¹⁵⁹

G. Durand distinge două categorii de simboluri, stabilind drept criterii regimul diurn și regimul nocturn al imaginii. În regimul diurn el include: simbolurile teriomorfe (bestiarul, arhetipul căpcăunului); simbolurile nictomorfe (tenebre, simbolul apei triste, femeia fatală, păianjenul și plasa); simblurile catamorfe (frica, căderea, eufemismul cărnii, pânțelele digestiv și pânțelele sexual); simbolurile ascensionale (sceptrul, spada, scara permanentă, muntele sacru, aripa și angelismul, îngerul, pasărea, arcașul, săgeata, arcu, suveranul, războinicul, legiutorul); simbolurile spectaculare (lumină și soare, albul, auriul și azurul, coroana, ochiul și verbul); simbolurile diaretice (armele războinicului, botezuri și purificări, ca „arme” spirituale și rituale, focul purificator.

Regimul nocturn cuprinde, prin absorbție în interiorul lui, următoarele simboluri: simbolurile inversării (simbolurile eufemismului, încetineala viscerală, pânțelele sexual, pânțelele digestiv, încastrarea, dedublarea, noaptea, culoarea nopții, muzica nopții, Marea Mamă Acvatică, Marea Mamă Telurică); simbolurile intimității (mormântul și odihna, locuința și cupa, alimente și substanțe: migdala, laptele, mierea, vinul cosmic, aurul alimentar); simbolurile ciclice (ciclul lunar, calendarul, triada sacră, androginul, satana, ciclul vegetal, inițierea, mutilarea inițiată, jertfa, orgia, Haosul, Potopul, melcul, crisalida, scarabeul, broasca, șarpele falic, tehnologia ciclului, roata, jugul și carul).¹⁶⁰

Mulți cercetători vorbesc de simboluri cosmogonice, metafizice, etice religioase, psihologice, tehnologice, eroice. Aceste aspecte invocate (religia, eroismul, psihicul etc.) „se regăsesc simultan în majoritatea simbolurilor cu

159 C.G. Jung, *Tipuri psihologice*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 361-431

160 Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998, passim.

*structură formată din straturi suprapuse... și a căror funcție este tocmai aceea de a lega mai multe planuri, neputând servi drept criterii pentru o clasificare, întrucât indică doar nivelul de interpretare posibilă.”*¹⁶¹

6. Simbolurile religioase

Mircea Eliade privește fenomenologia mitului ca act, inseparabil de religie, al spiritului omenesc, examinând mitul din interiorul lui și constatând *„contopirea totală în gândirea omului primitiv sau arhaic, a misticului cu realul”*.¹⁶² Simbioza între mit și religie a evoluat în sensul asimilării mitului în doctrinele și practicile credințelor religioase, constatându-se astăzi că *„orice formă religioasă își asumă responsabilitatea mistică și teologică a miturilor aferente, pe care și le-a încorporat ca materie tradițională și le-a codificat într-un sistem propriu de dogme, de principii odată ce responsabilitatea reîntâlnirii cu formele arhetipale, de tradiție tabuală sau mitică, în exercițiul ritual de cult”*.¹⁶³

Putem constata deci că principalele simboluri religioase își au izvorul în mitologie și în forme tabuale tradiționale, ele păstrându-și într-o măsură foarte mică semnificația originară. Trecând în religie, mitul, cu întregul sau ansamblul de simboluri, *„și-a pierdut identitatea, încetând să mai fie ce a fost în logica sa, în timpul și în universul său”*.¹⁶⁴ Sarcinile sale au fost preluate de noile exerciții ale spiritului în care, cât mai supraviețuiește, *„are de îndeplinit roluri secundare.”*¹⁶⁵

Religiile folosesc mitul ca suport pentru cadrul narativ a sensurilor lor, ca argument pentru orientarea doctrinelor lor specifice și, de aceea, ele valorifică simbolurile mitice, devenite religioase în practicile rituale și de cult.

161 Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 52

162 Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 164

163 Gheorghe Vlăduțescu, *Prefață* la Victor Kernbach, *op. cit.*, p. 5

164 *Idem*, *Postfață* la V. Kernbach, *op.cit.*, p. 662

165 *Ibidem*

Jacques Le Goff, în două din importantele sale lucrări,¹⁶⁶ afirmă că este destul să gândească cineva la etimologia cuvântului „*simbol*” pentru a înțelege rolul gândirii simbolice în teologie, literatură, artă și în utilajul mental al oamenilor. Simbolul este o referință la o unitate pierdută, el reunește și cheamă o realitate superioară și ascunsă.

Simbolismul - afirmă Le Goff - este o constantă hierofanie,¹⁶⁷ căci lumea ascunsă este lumea sacră, iar gândirea simbolică nu ar fi decât forma prelucrată, decantată, adusă la nivelul învățaților, a gândirii magice. Simbolismul medieval începe la nivelul cuvintelor, actul numirii este totodată și explicare și luare în stăpânire a lucrurilor și realităților.

Marele rezervor de simboluri religioase este natura. Minerale, vegetale, animale, toate sunt simbolice. Sardonixul roșu îl simbolizează pe Hristos vărsându-și sângele pe cruce; ciorchinele de strugure reprezintă chipul lui Hristos care și-a dat sângele pentru omenire; Fecioara Maria este simbolizată prin măslin, crin, mărgăritar, trandafiri albi și roșii.

Simbolismul medieval și-a găsit un vast câmp de aplicație în ceremonialurile liturgice creștine și, mai întâi, în însăși interpretarea arhitecturii religioase. De exemplu, biserica rotundă este o imagine simplă simbolică a perfecțiunii circulare, iar planul în cruce al acesteia reprezintă nu numai un simbol al crucificării lui Hristos, ci mai degrabă forma de quadratum, întemeiată pe pătrat, figură care desemnează cele patru puncte cardinale ce rezumă universul.

Printre formele cele mai importante ale

166 Jacques Le Goff, *Civilizația Occidentului medieval*, București, Editura Meridiane, 1982, passim.; Idem, *Pentru un alt Ev Mediu*, București, Editura Meridiane, 1986, passim

167 Hierofanie: fenomene și acțiuni sacre care s-ar constitui dincolo de legile lumii obiective fără să depindă de acestea într-un fel oarecare (*Dicționar de filozofie*, București, Editura Politică, 1978, p. 679, s.v. hierofanie); în sens larg, prin hierofanie se înțelege manifestarea a ceea ce este sfânt.

simbolismului medieval, simbolismul numerelor a jucat un rol capital. Structură a gândirii, el a fost unul din principiile diriguitoare ale arhitecturii. Frumusețea rezultă din proporția obținută cu ajutorul numerelor, din armonie – care este de origine divină și care impune muzica drept știință a numerelor. A cunoaște muzica înseamnă a cunoaște ordinea în toate lucrurile. Și arta, care este o imitare a naturii și a creației, trebuie să ia numărul ca îndreptar.

Crucea este un simbol religios esențial în creștinism și, în același timp, reprezintă un important obiect de cult. Se pare că forma cea mai veche a crucii este un simbol al focului, iar ca simbol solar crucea reproduce cele patru raze fundamentale. Simbolul creștin al crucii s-a dezvoltat din evenimentul tradițional al răstignirii lui Iisus Hristos. Acest simbol se îmbogățește continuu și capătă în creștinism sensul de sacrificiu, după sacrificiul arhetipal făcut de Hristos pentru salvarea omenirii. În doctrina oficială, crucea creștină include dublul simbol al misterului morții ca o cale spre înviere și a revelației lui Dumnezeu-Tatăl, adică a dragostei, prezenței și armoniei atributelor lui Dumnezeu.¹⁶⁸

Simbolurile rituale și de cult, întâlnite în numeroase religii, sunt obiectele amorfe sau imaginile sculptate, zugrăvite, înfățișate pe orice cale de reprezentare plastică închipuind divinități. Aceste simboluri nu sunt adorate în sine, ci prin zeul sau principiul sacru pe care îl evocă; simbolurile nu sunt decât simulacrul divinității pe care o fac vizibilă, deci accesibilă senzorial credincioșilor. În toate formele lor – de la statueta, până la imaginile simbolice (icoanele creștine) – simbolurile sunt împuterniciri ale zeității reprezentate, a cărei forță o încorporează producând în numele zeității și cu puterea acestei, acte magice. Exemplul edificator: icoanele magice din superstiția creștină.¹⁶⁹

O altă formă a simbolurilor religioase, deosebit de

168 Victor Kernbach, *op. cit.*, p. 123-124

169 *Ibidem*, p. 240

sugestivă și specifică, este reprezentarea totemică. Totemismul este un sistem de religie rudimentară care operează cu reprezentări ce simbolizează strămoșii tribali, imaginați sub formă de animale, păsări, insecte, plante sau obiecte, ca eroi anteriori clanului sau tribului.

În secolul al XX-lea, mai este răspândit la triburile australiene, unde există chiar rituri totemice, compuse din recitări, invocații, gestică și mimică rituală, totul după scenarii orale fixe.

Un totem este în același timp tabu, animalele totemice neputând fi vândute sau ucise, nici vătămate. Dacă un totem este simbolizat de o vietate comestibilă, uciderea lui e permisă numai o dată pe an, în cadrul sărbătorii culturale.¹⁷⁰

Vom concluziona, împreună cu René Guénon, arătând că simbolismul este mijlocul ideal pentru transmiterea adevărilor de ordin superior, religioase și metafizice. Această caracteristică a simbolismului derivă din relația complexă ce se stabilește între simbol și natura umană: „*simbolismul ne apare în mod special adaptat exigențelor naturii umane - afirmă René Guénon -, care nu este o natură pur intelectuală, ci are nevoie de o bază sensibilă pentru a se înălța spre sferele superioare*”.¹⁷¹ În felul acesta, forma simbolică îl ajută pe om să înțeleagă adevărul pe care îl reprezintă, conform propriilor posibilități intelectuale.

Simbolismul nu se reduce, însă, la latura lui umană, el trebuie considerat și sub aspectul divin. Dacă admitem că „*simbolul își are fundamentul în natura însăși a ființelor și lucrurilor, că se află în perfectă conformitate cu legile acestei naturi, și dacă ne gândim că legile naturale nu sunt în fapt decât o expresie, ca un fel de exteriorizare, a Voinței divine, acest fapt nu ne permite oare să afirmăm că simbolismul este de origine «non umană»... că principiul său își are obârșia în ceva mai înalt și dincolo de*

170 *Ibidem*, p. 598

171 René Guénon, *Simboluri ale științei sacre*, București, Editura Humanitas, 1997, p. 16

umanitate?"¹⁷²

7. Simbolurile politice

Viața politică este dominată de simboluri și se bazează în mod esențial pe convingeri. Machiavelli afirmă că *„Politica este arta de a-i face pe oameni să creadă”*,¹⁷³ iar Lucien Sfez, dezvoltând această idee, evidențiază relația dintre politică, simbol și legitimitate: *„Politica nu e în mod specific o chestiune de interese, pentru că atunci s-ar numi economie. Politica e o chestiune de simbol, căci e o chestiune de legitimitate, adică de credințe și memorii validate. Dacă se admite că viața în societate e formată din raporturi inegalitare cu dominanți și dominați, conducători și conduși, această situație nu poate fi menținută doar prin intermediul forței nude, ci principalul element, cel mai eficace și mai puțin costisitor, căci emerge memoriile și intimitatea popoarelor, este simbolica politică”*.¹⁷⁴

Modul de dominație cu care operează clasa politică se înscrie, potrivit sociologului francez P. Bordieu, în sfera unei *„violente simbolice”*, grație căreia sistemul social se reproduce în toate structurile sale, sociologul francez înțelegând prin puterea violenței simbolice *„toate puterile care reușesc să impună ca legitime semnificații vehiculate în societate, disimulând raportul de forță care le fundamentează”*.¹⁷⁵

Simbolurile politice ne orientează în privința schimbărilor în atitudini și sentimente, în ceea ce oamenii cred și concep. În jurul simbolurilor politice se realizează coeziunea unei societăți, pentru că ele sunt cele ce trezesc și alimentează reacțiile emoționale globale. Și acest lucru este posibil, pentru că atunci când *„oamenii consideră o*

172 *Ibidem*, p. 17

173 Machiavelli, *Principele*, București, Editura Minerva, 1995

174 Lucien Sfez, *Dictionnaire critique de la communication*, vol. 1, Paris, PUF, 1986, p. 234

175 P. Baurdieu, *La Réproduction*, Paris, 1970, în Ilie Bădescu, Dan Dungaci, Radu Baltasin, *Istoria sociologiei. Teorii contemporane*, București, Editura Eminescu, 1976, p. 607-608

situație ca reală, ea devine reală prin consecințele ei".¹⁷⁶ Condiția, atitudinile și comportamentul uman depind nu de o situație dată, ci de o „*situație așa cum este ea definită*”.¹⁷⁷

Deteriorarea oricărei ordini politice se anunță prin degradarea simbolurilor sale. Decăderea puterii înseamnă decăderea simbolurilor prin care s-a impus frecvent și specific. O putere ce impune ordinea și conformitatea indivizilor prin forță se golește de autoritate, iar simbolurile ei nu mai transmit nimic, nu mai au semnificație.

În asemenea cazuri extreme, puterea se opune deteriorării simbolurilor sale, procedând ori la schimbarea lor – eliminându-le pe cele vechi și înlocuindu-le cu altele noi, dar păstrându-le semnificațiile – ori la menținerea celor vechi și denunțarea celor noi ca străine, întunecate. Frecvența cea mai mare o are combinarea acestor moduri, ceea ce înseamnă resemnarea ordinii politice în fața tendințelor egocentriste.

Omul este concomitent obiectul unor sisteme normative diferite și aparține unor grupuri diferite (grupuri primare, formate, de adeziune etc.), toate cu norme și sisteme de sancțiuni.¹⁷⁸ Există norme care nu sunt legi, ci uzanțe care s-au dezvoltat de milenii în relațiile dintre oameni, iar substratul simbolic servește la menținerea lor. De altfel, substratul simbolic servește și la întărirea puterii legilor. Certitudinea pedepsei sperie și nu neapărat conținutul aplicării ei. Amenințarea e operată ca virtualitate; coerciția e puternică în calitate de virtualitate, căci pentru majoritatea oamenilor din societate nu sunt necesare legi pentru a-i constrânge, ei sunt călăuziți de

176 W.I. Thomas și F. Znaniecki. *De la "Teoria definiției sociale" la teoria dezorganizării sociale*, în Ilie Bădescu, Dan Dungaciu, Radu Baltasin, *op. cit.*, p. 306

177 *Ibidem*

178 Norman Goodman, *Introducere în sociologie*, București, Editura Lider, 1993, p. 310-311

principii morale.¹⁷⁹

Sancțiunea pare să țină de dimensiunile simbolice: coerciție ca virtualitate, „*Ascultarea de o lege pe care singur ți-ai stabilit-o* – apreciază J.J. Rousseau – *înseamnă libertate*”.¹⁸⁰ Democrația manifestă, însă, tendința de a renunța la sancțiuni pentru a fi pe placul mulțimii, chiar dacă apoi faptul este considerat prea clement și demagogic. În general, legalitatea laxă este rezultatul unor democrații care se vor plăcute mulțimii.¹⁸¹ Dacă practica socială receptează această lipsă de vigoare a sistemului juridic și a statului, sistemul simbolic își diminuează forța, pentru că între sistemul simbolic și sistemul de sancțiuni există o relație contrară: sistemul de sancțiuni infirmă sistemul simbolic. Acolo unde forța condensată a simbolurilor dispare, forța fizică trebuie să reglementeze ceea ce nu mai poate fi reglementat simbolic.

Societatea care nu sancționează încălcarea simbolurilor sale se plasează singură în sfera destrukturării. Acolo unde nu domnesc simbolurile trebuie să domnească forța. Un stat care nu-și îngrădește subiecții de la excese prin forța simbolurilor trebuie să-i îngrădească prin forță brută. Purtătorii de simboluri sunt tocmai legile care atestă sistemul de stat, atestă recompensele și pedepsele.

Corupția este fenomenul social care degradează ordinea și forța simbolică a statului. Corupția înseamnă încălcarea ordinii prin organele de ordine care se sustrag pedepsei. Ordinea care se autoîncalcă duce la zdruncinarea întregii structuri de sancțiuni. Ea demonstrează că penetrația simbolului dominant, căruia îi sunt subordonați subiecții statului nu-i atinge pe purtătorii de simbol ai acestei structuri (funcționari publici ai structurilor statului).

În general, penetrația simbolurilor politice are un

179 André Vergez & Denis Huisman, *op. cit.*, p. 282-284

180 *Ibidem*, p. 282

181 Roger - Gerard Schwartzenberg, *Statul spectacol*, București, Editura Scripta, București, în special p. 256-281

efect mai puternic asupra unor subiecți decât asupra altora. Penetrația simbolurilor depinde de regularitatea transmiterii lor, de adaptarea purtătorilor de simboluri la constelația acelor schimbări care, la rândul lor, sunt definite simbolic corelarea difuzării și penetrației simbolurilor politice cu difuzarea și penetrarea altor simboluri (economice, culturale și tehnico-științifice etc).

Evoluția simbolurilor puterii constituie o latură importantă a simbolismului politic, mai ales în plan internațional.

Oamenii își delimitează, de obicei, un spațiu închis sau deschis în care își conservă individualitatea și în care se definesc ca atare. Acest lucru constituie un act fundamental pentru definirea identității individului și a grupurilor umane încă de la începuturile istoriei. Pentru vechile populații, *„instalarea pe un teritoriu înseamnă, în ultimă instanță, consacrarea lui. Atunci când instalarea nu mai este provizorie, ca la nomazi, ci permanentă, ca la sedentari, ea implică o hotărâre vitală ce angajează existența întregii comunități. «Așezarea» într-un loc, organizarea și locuirea lui sunt tot atâtea acțiuni care presupun o alegere existențială: alegerea universului pe care suntem gata să ni-l asumăm «creându-l»”*.¹⁸²

Și pentru omul modern *„instalarea”* într-un spațiu înseamnă consacrarea lui, însă prezența omului în acest spațiu a suferit mutații substanțiale. Această prezență nu trebuie să fie neapărat fizică, ea poate îmbrăca forme simbolice. Ipostazierea prezenței în diverse forme simbolice este posibilă datorită creării și dezvoltării mijloacelor purtătoare de simbol: mascarea simbolică a spațiului a început cu stâlpul sacru, țărșul, a continuat cu borna de hotar și a sfârșit cu fanioanele sau steagurile pe care oamenii le trimit în spațiul cosmic la bordul stațiilor și sondelor interplanetare.

Delimitarea unui spațiu, prin marcarea lui simbolică, semnifică introducerea unei ordini în spațiul respectiv.

182 Mircea Eliade, *Sacral și profanul*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 33-34

Această ordine este specifică și îmbracă diferite forme: ordine politică, economică, militară etc.

Conflictele contemporane au în primul rând caracter simbolic, iar conceperea și introducerea unei noi ordini sunt preponderent simbolice. În acest caz, purtătorii de simbol sunt puterile statale. Tendința de a folosi armele simbolizează prezența puterii care nu este de față (patrularea cu navele, instalarea de observatori, trimiterea de trupe de menținere a păcii etc.). Elementele de prezență pot să nu fie nemijlocit de forță, ci potențialitatea forței, simboluri ale forței, ale prezenței ei. Rețelele formate din tehnică navală și aeriană, sateliți, stații spațiale etc. sunt semnalul prezenței puterii.

Preocuparea pentru prezența simbolurilor reprezentative este demonstrată de asigurarea accesibilității acestora în diferite zone (căi de comunicație, enclave, coridoare etc.) prin asigurarea transportului purtătorilor de simbol. Pentru marile puteri symbolismul oferă sprijinul decisiv pentru supremația lor. Puterile mondiale sunt primele capabile să-și simbolizeze supremația, până și în cosmos.

Pentru statele puternice transportul de simboluri este o problemă vitală. Unde nu se simbolizează pot apărea simboluri ale altor puteri. Practicile geostrategice au o mare încărcătură simbolică,¹⁸³ vidul politic fiind strict legat de cel de reprezentare. Simbolurile care atestă prezența unei mari puteri pot fi materializate, cum am arătat mai sus, în obiecte care simbolizează forța sau în imagini transmise pe calea undelor. Uneori nu este nevoie să fie trimiși soldați dacă se pot transmite imagini cu simbolurile proprii în orice colț al unei alte țări. Cu cât este mai numeros poporul și mai mare spațiul care trebuie dominat, cu atât este mai redusă șansa impunerii prin forță brută a unei puteri; în același timp, impunerea ei prin mijloace electronice, mass-media ca purtător de simbol capătă, în aceste condiții, o mare importanță.

183 Ilie Bădescu, Dan Dungaciu, *Sociologia și geopolitica frontierei*, vol. I, București, Editura Floarea Albastră, 1995, p. 136-155

Întrebări și probleme

1. Care sunt elementele importante ale corelației dintre cele două ipostaze ale omului: *animal rațional* - omul *animal simbolic*?

2. Care este rolul conștiinței interpretative în relația triadică obiect desemnat, mijloc prin care se face desemnarea, conștiința interpretativă?

3. Care este diferența specifică între semn și simbol?

4. În ce constă marcarea simbolică a spațiului?

5. Interpretați simbolul suprem al statului român - drapelul național

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Bibliografie minimală

BRZU, Ligia, *Paradisul pierdut*, București, Editura Erasmus, 1993

CASSIRER, Ernst, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, București, Editura Humanitas, 1994

CHEVALIER, Jean, GEERBRANT, Alain, *Dicționar de simboluri*, Vol. 1, 2, 3, București, Editura Artemis, 1994

COCAGHAN, Maurice, *Simboluri biblice. Lexic teologic*, București, Editura Humanitas, 1997

ELIADE, Mircea, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, București, Editura Humanitas, 1994

ELIADE, Mircea, *Sacral și Profanul*, București, Editura Humanitas, 1992

EVSEEV, Ivan, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Timișoara, Editura „Amarcord”, 1984

GUÉNON, René, *Simboluri ale științei sacre*, București, Editura Humanitas, 1997

Bibliografie suplimentară

*** *Dicționar de filosofie*, București, Editura Politică, 1978

KITAGAWA, Josph Mitsuo, *În căutarea unității. Istoria religioasă a omenirii*, București, Editura Humanitas, 1994

SCHWARTZENBERG, Roger-Gérard, *Statul spectacol*, București, Editura Scripta, 1995

SFEZ, Lucien, *Dictionaire critique de la communications*, Vol. I, Paris, PUF, 1986

STAROBINSCHI, Jean, *1789, emblemele rațiunii*, București, Editura Meridiane, 1990

Tema 4

MENTALITĂȚILE COLECTIVE ȘI IMAGINILE SOCIALE

Conceptul de mentalitate colectivă Influența mentalităților colective asupra imaginilor sociale Influența mentalităților asupra atitudinilor colective Mentalitate și tabu

Imaginile sociale corespund sistemului de valori compatibil culturii, tradiției, sistemului de credințe colective, normelor sociale date și contribuie la formarea conduitelor și orientarea comunicărilor sociale. Imaginile sociale se elaborează prin și în raporturile sociale de comunicare și, de aceea, se consideră că dinamica comunicării și dinamica imaginilor sociale se intersectează cu elementele mentalului colectiv, în care mentalitățile oamenilor și grupurilor sociale joacă un rol fundamental.

1. Conceptul de mentalitate colectivă

Mentalitatea colectivă este definită ca „*ansamblu al modurilor de a percepe, judeca, acționa, caracteristic «spiritului» unui grup, unei epoci*”¹⁸⁴; „*ansamblu de obiceiuri intelectuale, de credințe, de convingeri, de comportamente caracteristice unui grup*”¹⁸⁵; „*fel particular de a gândi al unei colectivități*”¹⁸⁶; „*ansamblu de opinii, prejudecăți și credințe care influențează gândirea indivizilor, a grupurilor umane, a popoarelor*”¹⁸⁷.

Mentalitățile se manifestă în primul rând social și nu individual. Mentalitatea se naște în individ pentru că opinia, credința și prejudecata țin de comportamentul

¹⁸⁴ *Dicționar de filozofie*, București, Editura Politică, 1978, p. 453

¹⁸⁵ *Le petit Larousse*, Paris, 1992 p. 647

¹⁸⁶ *Dicționarul explicativ al limbii române*, București, Editura Academiei, 1984, p. 539

¹⁸⁷ *Dicționar de psihologie socială*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 139

psihic al individului dar, odată formate, ele condiționează percepția realităților și determină comportamentul social al indivizilor. Este un fapt constatat că oamenii care împărtășesc aceeași credință și au aceleași prejudecăți exprimă, de regulă, aceleași opinii cu privire la un obiect social dat. Transmiterea mentalităților se realizează prin contagiune mentală¹⁸⁸, imitație¹⁸⁹ și prin tradiție, de la membrii grupurilor primare și secundare în cadrul cărora relaționează indivizii. Credințele și prejudecățile apar la indivizi pe timpul dezvoltării lor ontogenetice, iar această dezvoltare are preponderent caracter social. Însușirea credințelor, prejudecăților și opiniilor de către membrii grupurilor sociale face posibilă socializarea lor, le conferă identitate și le certifică apartenența la o colectivitate specifică.

Între elementele constitutive ale mentalității (opinii, prejudecăți, credințe) există raporturi logice și raporturi afective. *Raporturile logice* se exprimă în faptul că, de fiecare dată, credințele generează prejudecăți, germeul prejudecății fiind, de fapt, o credință. Prejudecata poate fi esența unei credințe, o credință parțială sau un element al credinței. De obicei, credințele generează sisteme de prejudecăți și opinii care, odată formate, se constituie în elemente ce favorizează receptarea și conservarea credințelor. Fenomenul este posibil datorită faptului că receptarea credinței este bidimensională: în primul rând, ea este un fapt de conștiință și, în al doilea rând, se bazează pe imitație și contagiune socială, ambele susținute de transmiterea din generație în generație. Interiorizarea și respectarea credinței țin, aproape în exclusivitate, de

188 Contagiune (mentală) : *"transmisie prin inducție a unor manifestări psihice, de la persoane (inductoare) la alte persoane (induse) ori întregului grup"* (Dicționar de psihologie socială, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 67; s.v.: contagiune).

189 Imitație: *"reproducere de către subiect a unui act sau comportament observat la alt individ sau grup"* (Dicționar de psihologie socială, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 114; s.v.: imitație).

prejudecată și de opinie, pentru că ele acționează restrictiv și normativ asupra grupurilor umane. Astfel, majoritatea interdicțiilor cuprinse într-o credință sunt susținute de prejudecăți corespunzătoare, cu care se află în relații biunivoce. Se creează aproape o simbioză între interdicții și atitudinile comportamentale ale indivizilor direcționate de prejudecăți.

Prejudecățile filtrează informația și orientează opinia. Gustave Le Bon relevă că opiniile sunt bazate, în principal, pe elemente afective și mistice – adică pe credințe – și, de aceea, depind de reacțiile individuale pe care le modifică fără încetare mediul, caracterul, educația, interesul etc.¹⁹⁰ Variațiile produse de reacțiile individuale nu exclud posibilitatea existenței unor orientări generale care împing mereu pe aceiași indivizi spre anumite grupuri de opinie. Lucrul este posibil dacă admitem că *„un popor nu este format numai din indivizi, diferențiați cu ajutorul educației, prin caracter etc., ci îndeosebi din moșteniri ancestrale deosebite”*¹⁹¹.

La începutul evoluției sale, o societate se compune din indivizi puțin diferențiați, care nu au altă mentalitate decât aceea a tribului lor. Pe parcursul dezvoltării societății, datorită evoluției și selecției, indivizii se separă treptat; unii progresează foarte rapid, alții progresează puțin și inegal, *„rămânând în etape diferite în același stadiu”*¹⁹². *„Rezultă că, într-o anumită perioadă din evoluția sa, o societate cuprinde reprezentanți ai tuturor fazelor pe care ea le-a parcurs succesiv. Mentalitatea fiecăruia dintre ei nedepășind-o pe aceea a epocii pe care o sintetizează, ei nu ar reuși să se adapteze altei perioade.”*¹⁹³

Rezultă de aici că civilizația i-a perfecționat pe oameni, însă i-a transformat în mod inegal, împingându-i

190 Gustave Le Bon, *Opiniile și credințele*, București, Editura Științifică, 1995, p. 104

191 *Ibidem*, p. 105

192 *Ibidem*

193 *Ibidem*

spre o inegalitate crescândă. „*Egalitatea, care a fost legea primelor epoci ale omenirii, nu ar putea fi aceea a prezentului și încă și mai puțin a viitorului.*”¹⁹⁴ Desigur, aceste componente eterogene ale unui popor pot avea în comun limba. Oamenii ajung relativ repede să vorbească aceeași limbă, „*însă cuvintele trezesc în ei idei, sentimente și, prin urmare, opinii cu totul diferite.*”¹⁹⁵

Concluzia care se impune aici este că diferențele de opinii sunt create de diferențele de credințe și prejudecăți. Cu alte cuvinte, sistemul credințelor dintr-o societate determină un sistem de prejudecăți care stă la baza sistemului de opinii dominante în acea societate.

Raporturile afective relevă adevărul că întotdeauna credințele se adresează afectivului și nu logicului datorită faptului că ele se receptează într-un spațiu preponderent afectiv (familie, grupul de credincioși etc.). Credința orientează prejudecățile, opiniile și, prin urmare, comportamentul. „*Elaborată în zonele subconștiente pe care inteligența nu reușește să le atingă, o credință se suportă, nu se discută.*”¹⁹⁶ Originea inconștientă a credințelor le face foarte rezistente. Indiferent de tipurile lor (religioase, politice sau sociale), credințele au avut întotdeauna un rol preponderent în formarea prejudecăților și opiniilor, constituind „*poli activi în jurul cărora gravitează existența popoarelor, punându-și amprenta pe toate elementele unei civilizații*”¹⁹⁷.

Dacă mentalitățile credincioșilor nu au evoluat prea mult de-a lungul istoriei este pentru că, în cursul vremurilor, sentimentele, adevărata temelie a sufletului, și-au păstrat fixitatea. „*Inteligența progresează, sentimentele nu.*”¹⁹⁸

Desigur, credința într-o anumită dogmă poate fi considerată o iluzie. Însă, datorită puterii sale magice,

194 *Ibidem*

195 *Ibidem*

196 *Ibidem*, p. 11

197 *Ibidem*

198 *Ibidem*, p. 12

irealul devine mai tare decât realul. Chiar dacă unele credințe, cu o mare încărcătură psihologică, generează la diferite popoare prejudecăți și opinii disprețuite și blamate de alte popoare, credința, în general, face parte din bunurile cele mai de preț ale unei entități sociale. *„O credință general acceptată dă unui popor o comunitate de gândire generatoare de unitate și forță.”*¹⁹⁹

Vom concluziona împreună cu Gustave Le Bon că *„Legile care guvernează psihologia credinței nu se aplică doar marilor convingeri care lasă o pecete indelibilă pe canavaua istoriei. Ele sunt aplicabile și la majoritatea opiniilor noastre de fiecare zi privind ființele și lucrurile care ne înconjoară”*²⁰⁰. Și, adăugăm noi, aceste legi sunt aplicabile și la majoritatea prejudecăților privind realitățile ce ne înconjoară.

1.1. Credința

Credința este definită drept *„Certitudine afectivă, sentimentală, nonrațională care poate atinge, uneori, fanatismul”*²⁰¹. În această accepțiune conceptuală se înscriu și concepțiile religioase motivate însă prin revelație. Immanuel Kant consideră credința un act de voință, de adeziune individuală, subiectivă, care exclude îndoiala și se lipsește de rațiunile logice adecvate și comunicabile²⁰².

În concepția lui Gustave Le Bon, *„O credință este un act de origine inconștientă care ne silește să admitem în bloc o idee, o opinie, o explicație, o doctrină”*²⁰³. Rațiunea nu este implicată în procesul formării credinței. *„Când ea încearcă să justifice credința, aceasta este deja formată.”*²⁰⁴

Credința constituie elementul esențial al mentalității.

199 *Ibidem*

200 *Ibidem*

201 *Dicționar de filozofie*, București, Editura Politică, 1978, p. 161; s.v.: credința

202 *Ibidem*

203 Gustave Le Bon, *op.cit.*, p. 9

204 *Ibidem*

Ea este izvorul cel mai important al prejudecăților și opiniilor sociale, este sistemul de referință care determină subiectul, orientarea și sensul lor. În jurul marilor credințe ale lumii se coagulează mentalități și opinii care străbat societățile și civilizațiile, lăsându-și amprenta în mentalul colectiv și în modul lor de viață.

Schimbările în sistemul de mentalități și opinii nu sunt posibile decât dacă au loc schimbări semnificative ale credințelor. De aceea, *„Singurele revoluții autentice sunt acelea care reînnoiesc credințele fundamentale ale unui popor. Ele au fost întotdeauna foarte rare. De obicei doar numele convingerilor se transformă. Credința își schimbă obiectul, însă nu pierde niciodată.”*²⁰⁵

Credința nu poate pieri pentru că nevoia de a crede este specifică naturii umane și se materializează într-un act psihologic care este ireductibil. *„Sufletul omenesc are oroare de îndoială și de incertitudine... El are trebuință să fie călăuzit și de un credo religios, politic sau moral, care să-l domine și să-l scutească de efortul de a gândi.”*²⁰⁶

Prejudecățile, opiniile și credința care le generează, părți componente ale mentalităților, îi ajută pe oameni să interpreteze și să evalueze lucrurile și fenomenele sociale pe baza acestor *„elemente fixe”* existente în mentalul colectiv care nu numai conservă credințele, prejudecățile și opiniile dar și consfințesc legătura indisolubilă dintre indivizi și comunitățile sociale prin demonstrarea loialității, conformismului, identității, atașamentului etc.

Credințele constituie liantul social cel mai eficient și cel mai răspândit. Dar, totodată, ele sunt sursa cea mai importantă a incompatibilităților, tensiunilor și conflictelor sociale. Credințele au jucat și joacă rolul de motor al dezvoltării sociale dar, în același timp, ele se constituie în puternice elemente de stagnare. *„Epoca modernă cuprinde tot atâta credință ca și secolele care au precedat-o. În templele noi, se predică dogme la fel de despotice ca acelea din trecut și care numără credincioși la fel de*

205 *Ibidem*, p. 11

206 *Ibidem*

numeroși. Vechiul credo religios care aservea odinioară mulțimea este înlocuit de un credo socialist sau anarhist, pe atât de imperios pe cât de puțin rațional, dar care nu domină mai puțin sufletele oamenilor. Biserica este adesea înlocuită de cârciumă, dar predicile conducătorilor mistici care se fac auzite aici sunt obiectul aceleiași credințe.”²⁰⁷

Credințele religioase au influențat și influențează profund viața spirituală și practică a societăților. În consecință, atât modelele comportamentale din diferitele societăți și normele morale generale, cât și structurile instituționale și normele juridice au fost impregnate de permanenta raportare la ideologia religioasă.

Cuvântului religie îi sunt asociate două etimologii latine. Una derivă din verbul latin *relegere*: „*a reveni în urmă prin lectură, cuvânt, gândire, a reculege*”. Religia este deci „*rememorare, celebrare a unui trecut sau a unui eveniment din trecut, deci actualizarea permanentă a acestui eveniment*”²⁰⁸. Tot în înțelesul acesta de rememorare, religia înseamnă orientare, direcție: „*ea deosebește susul de jos, o lume de sus, care este transcendentă, o lume de jos, care este imanentă; în general, ea desparte binele de rău; ea zugrăvește adesea un viitor «absolut» la care trebuie ajuns, un sfârșit al tuturor lucrurilor și, prin urmare, implică așteptarea și speranța unui timp al reconcilierii totale pentru umanitate și a unei supraviețuiri sau a unei mântuiri pentru toți indivizii*”²⁰⁹.

Este de reținut faptul că, în general, credințele religioase, prin legătura lor strânsă cu tradiția, sunt întotdeauna creatoare de sens și de forme de existență pentru cei care aderă la ele. Religia „*organizează și structurează timpul și spațiul lumii*”²¹⁰.

207 *Ibidem*, p. 11-12

208 *Conceptele umanității. O istorie a ideilor științifice, politice, sociale, religioase, filozofice, artistice*. Coordonator Jean-Michel Besnier, București, Editura Lider, 1996, p. 83-84

209 *Ibidem*

210 *Ibidem*

Cealaltă etimologie a cuvântului religie derivă din verbul *religare*, care înseamnă *a lega*, *a fixa*. „*Când exercită o influență efectivă... religia unește, constituie și fundamentează ceea ce poartă numele de liant social*”. Religia, de fapt, definește și stabilește în multe epoci istorice regulile viețuirii în comun, care „*crează legături și-i leagă efectiv pe membrii unei societăți*”²¹¹. Aceste legături se stabilesc, în primul rând, în mentalul colectiv și devin funcționale prin mecanisme specifice acestui mental: modalități specifice de percepție, de judecată și acțiune; obiceiuri, convingeri și comportamente; prejudecăți și opinii; interdicții, constrângeri și permisivități etc.

Legăturile dintre membrii societății create de către religie sunt în primul rând afective și, de aceea, foarte puternice. Religia realizează legăturile dintre oameni cu ajutorul Principiului absolut și cu ajutorul Transcendenței, marcând astfel „*orice realitate umană și îndeosebi relațiile dintre oameni cu pecetea sacralului*”²¹².

Credințele sunt structuri psihice deosebit de complexe, rezistente, de durată, care își pun amprenta pe personalitatea omului aproape tot atât de apăsător ca și trăsăturile de caracter. „*Dacă avem în vedere credințele religioase, politice etc.* – relevă dr. Leonard Gavriliu, în prefața la lucrarea *Opiniile și credințele* –, *constatăm că acestea nu se schimbă de pe o zi pe alta, că nu constituie convingeri lesne de destrămat sau de convertit și că, pentru a-și le apăra, oamenii sunt în stare să-și verse sângele în bătălii pe terenul iraționalului absolut, recurgând la toate mijloacele, cum știm că s-a întâmplat pe vremea lui Moise, a cruciadelor, a Inchiziției, a regimurilor instaurate de Stalin sau Hitler, și cum vedem că se petrec lucrurile și azi, în Ulster, în Iugoslavia dezagregată de «explozia» unor credințe incompatibile, în noile state din Caucaz etc.*”²¹³

Religia a consolidat și menținut ansamblul

211 *Ibidem*

212 *Ibidem*, p. 85

213 Gustave Le Bon, *op.cit.*, p.5

instituțiilor create și al legăturilor țesute în fiecare societate în parte. Ea a garantat ordinea existentă în unele perioade ale istoriei, ordine în care fiecăruia îi era atribuit un loc o dată pentru totdeauna. Ca exemplu, putem invoca regalitatea de drept divin din timpul Vechiului regim din Franța și, în general, toate regimurile politice din cursul istoriei aflate în legături specifice cu divinitatea, care le legitima domnia. *„Forța autorității politice este astfel întemeiată pe o legătură sacră și nu pe carisma suveranului sau pe voința subiecților.”*²¹⁴

Prin urmare, multă vreme în istorie mentalitățile au făcut posibil ca faptele, acțiunile, gândurile, comportamentele, atitudinile, convingerile și opiniile oamenilor să fie judecate și justificate prin rațiuni teologice, fără să se pună în discuție statutul și rolul social al acestora, statut și rol social stabilit de divinitate.

Acest lucru a fost posibil pentru că religia a generat un sistem de mentalități care au deservit și consolidat puterea introducând în mentalul colectiv aserțiuni de genul: puterea este sacră, ea aparține lui Dumnezeu; puterea pământească este o putere reprezentativă, faraonul, împăratul, regele, domnitorul sunt reprezentanții lui

Dumnezeu pe pământ; puterea fiind sacră ea este atotstăpânitoare iar, în consecință, ea devine discreționară și se bazează pe mila și pe pedeapsa creștină; puterea este înspăimântătoare, neîndurătoare și pedepsitoare dacă nu îi dai ascultare (necredincios era echivalent cu nesupus, iar eretic semnifică în primul rând nu opoziția față de credință și față de Dumnezeu, ci față de proiecția divină pe Pământ, adică față de papă, împărat, rege etc.); puterea cere sacrificii pentru îmbunătățirea relației dintre ea și supuși, cere jertfe pentru a fi înduplecată, pentru a fi generoasă și iertătoare; puterea trebuie venerată, de fapt trebuie asigurată că nimeni nu atentează la ea.

1.2. Prejudecata

Prejudecata este un *„mod de gândire marcat de*

factori emoționali, care se produce înainte și în afara cunoașterii obiective a realității date"²¹⁵. Ea este „*orice afirmație, ori generalizare neverificată și neverificabilă cu privire la relațiile umane, la manifestările de comportament ale indivizilor, la calitățile personale sau de grup ale oamenilor*”²¹⁶.

Fiind o opinie nesupusă verificării de către subiect, prejudecata este născută din anumite stereotipuri de gândire, proprii sau transmise, din generalizarea neîntemeiată a unei experiențe personale, din analogii grăbite și forțate. Se constată astfel că prejudecățile sunt generate mai mult de atitudini afective decât de cunoașterea reală și verificată a realităților sociale.

Caracteristic prejudecății este ideea sau părerea preconcepută, adesea eronată, pe care și-o fac indivizii sau grupurile sociale despre lucruri. Deformând percepția și judecata, prejudecata denaturează realitatea evaluând superficial lucrurile și dând verdicte cu ușurință, înainte de cunoașterea directă a faptelor.

Prejudecățile caracterizează atât gândirea indivizilor, cât și gândirea grupului. Ca idei și păreri preconceptuate și neverificate, ele pătrund ușor în mentalul colectiv, mai ales în societățile izolate, tradiționale, în care știința și cultura științifică joacă un rol mai puțin important. Influențele nefaste ale prejudecăților au însoțit istoria omenirii din cele mai vechi timpuri până în zilele noastre. Ele reflectă acceptarea fatalistă de către oameni și comunitățile umane a unor stări de lucruri defavorabile lor, diminuarea sau anihilarea spiritului critic al indivizilor și grupurilor sociale, diminuarea sau blocarea relațiilor și a schimbului de informații dintre popoare și națiuni, blamarea și punerea la stâlpul infamiei a unor întregi populații fără ca realitățile acestora să fie cunoscute, denigrarea unor culturi și modele culturale care și-au demonstrat superioritatea de-a lungul istoriei, agresarea și deformarea

215 *Dicționar de psihologie socială*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 196

216 *Ibidem*

imaginii unor state care au intrat în dizgrația marilor puteri ale vremii etc.

Prejudecățile se dezvoltă în condițiile unor stări de frustrare a indivizilor sau grupurilor, provocând adevărate psihoze sociale care exprimă *„stări de spirit obsesional-generalizate, de contaminări în cadrul unor grupuri sociale”*²¹⁷, cauzate adesea de teama de convulsii sociale, de războaie, de insecuritate, de agresiune asupra unor elemente ale grupului social sau asupra întregului grup, de calamități care afectează sau ar putea afecta grupul, de stări de tensiune care amenință sau frustrează comunități umane etc.

Prejudecățile izolează comunitățile umane și le contrapun în mod artificial. Ele sunt contraproductive pentru popoare, națiuni și minorități naționale. De aceea, soluția sau alternativa la efectul devastator al prejudecăților sunt *„adevărurile verificate ale rațiunii, în luptă cu mereu reductabilele afecte și cu crizele devastatoare de misticism și fanatism”*²¹⁸.

1.3. Opinia

Opinia este definită drept *„receptare sau descriere necritică a realității, încredere, adeziune spontană ori empirică a subiectului față de o anumită situație, concepție sau de un anumit plan de acțiune”*²¹⁹; *„păreră, judecată, idee”*²²⁰; *„fapt de conștiință care se exprimă printr-o judecată apreciativă, optativă (preferențială), modalitate personală de a aprecia un fapt, un eveniment, o idee, o informație, un comportament”*²²¹; *„expresie verbală a atitudinii”*²²².

217 *Dicționar de psihologie socială*, p. 204-205

218 Gustave Le Bon, *op.cit.*, p. 6

219 *Dicționar de filozofie*, București, Editura Politică, 1978, p. 512

220 *Dicționarul explicativ al limbii române*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1984, p.629

221 *Dicționar de psihologie socială*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 155

222 Mielu Zlate, *Fundamentele psihologiei*, București, Editura Hyperion XXI, 1994, p. 110

Opinia exprimă un punct de vedere sau o evaluare, la care aderă individul sau grupul pentru o perioadă mai lungă sau mai scurtă de timp, materializată în acord-dezacord, aprobare-dezaprobar.

Opiniile apar acolo unde nu este posibilă o demonstrație științifică riguroasă. De îndată ce ne îndepărtăm de știință, trecând din domeniul cunoașterii în acela al credinței, „*divergența de opinii asupra tuturor subiectelor devine, dimpotrivă, o lege constantă. Ea se manifestă chiar și asupra chestiunilor în care s-ar părea că numai rațiunea ar trebui să vorbească...*”²²³. La originea opiniei stau elemente ale existenței sociale cu impact major asupra indivizilor și colectivităților: viața oamenilor în comun; comunitatea și diversitatea de interese, trebuințe, scopuri; diversitatea de atitudini, concepții, credințe, prejudecăți etc.

Opinia are în primul rând un caracter social și nu individual. Este o manifestare complexă, în care regăsim structurate și exprimate în mod specific și concret elemente aparținând diferitelor forme ale conștiinței sociale raportate la un fapt concret, devenit obiect de opinie. Influențele colective sunt responsabile de geneza unui mare număr de opinii în societate. „*Imensa majoritate a oamenilor – spune Gustave Le Bon – nu au decât opinii colective. Chiar și cei mai independenți indivizi profesează în general opiniile grupurilor sociale de care aparțin ei înșiși.*”²²⁴

Opinia colectivă, desemnând aprecierile de valoare ale unei colectivități asupra unor chestiuni concrete controversate din viața socială, economică, juridică, ideologică, morală, culturală, artistică, științifică etc., nu este de natură materială ci spirituală. Se constată că „*popoarele cu un lung trecut istoric prezintă o mare comunitate de opinii și de credințe asupra anumitor chestiuni fundamentale. Această comunitate de opinii rezultă din formarea unui suflet național. Sufletul acesta*

223 Gustave Le Bon, *op.cit.*, p. 107

224 *Ibidem*, p. 116

*fiind valabil de la un popor la altul, aceleași evenimente vor provoca la fiecare dintre ele reacții diferite.”*²²⁵

Populațiile care au fost supuse de-a lungul istoriei aceluiași credințe, aceluiași instituții, aceluiași legi și au vorbit aceeași limbă s-au constituit în popoare iar, în morala lor, în politica și religia lor, au întipărit adânc „*un ansamblu de idei, de sentimente comune, atât de fixate în suflete, încât toată lumea le acceptă fără a le pune în discuție*”²²⁶.

Opinia colectivă este puternic influențată de mediul social: de tradiții, de stările de spirit, de prestigiu și autoritate, de relațiile interpersonale și intergrupale, de influența persuasivă a mijloacelor de comunicare în masă, a mijloacelor de educație și de propagandă etc. Acest mediu social generează, fără știrea noastră, „*inferențe inconștiente care ne domină în permanență. Cărțile, ziarele, discuțiile, evenimentele unei epoci creează o ambianță care, deși invizibilă, ne orientează.*”²²⁷

Opiniile pe care le generează mediul social sunt foarte puternice. Ele orientează atitudinile și comportamentul individului în așa măsură încât, în condițiile în care este obligat să părăsească mediul social, acesta este „*silit să-și schimbe opiniile*”²²⁸.

Mai mult decât mediul social, opinia colectivă a oamenilor este puternic influențată de grupul social cărora ei aparțin. Oamenii au foarte puține opinii și credințe individuale deduse din observațiile și raționamentele proprii. În schimb, majoritatea opiniilor lor sunt acelea ale grupului din care fac parte. „*Fiecare clasă din structura unui popor – muncitori, magistrați, politicieni – profesează deci opiniile fundamentale ale grupului lor profesional*”²²⁹ și, astfel, aceste opinii „*se constituie în criteriile judecării*

225 *Ibidem*

226 *Ibidem*

227 *Ibidem*

228 *Ibidem*, p. 118

229 *Ibidem*

lor.”²³⁰

Obiceiurile și tradițiile orientează, reglează și controlează opinia colectivă a indivizilor și grupurilor. În ele este sedimentată experiența, uneori milenară, a colectivităților umane, constituind astfel un puternic element de control social asupra comportamentelor. *„Obiceiul, formă a deprinderii, constituie forța societății și a indivizilor. El îi dispensează de nevoia de a reflecta ori de câte ori au a-și forma o opinie asupra unei chestiuni la zi.”*²³¹

2. Influența mentalită Ților colective asupra imaginilor sociale

Mentalitățile influențează imaginile indivizilor, grupurilor umane și popoarelor, în primul rând prin credințele și prejudecățile cu ajutorul cărora filtrează informația socială și orientează opinia, atitudinea și comportamentul oamenilor. Credințele, prejudecățile și opiniile constituie criterii importante pe baza cărora indivizii și grupurile percep, cunosc și evaluează realitatea socială.

Orice realitate socială poate fi evaluată în procesul comunicării și într-un anumit orizont de interpretare²³². Ca urmare, mentalitățile, care se constituie în criterii, sunt responsabile de procesarea informației în orizonturi de interpretare specifice, de formarea fluxurilor informaționale în spațiile culturale bine delimitate și de circulația informațiilor între *„culturile care aparțin aceleiași forme de universalitate...”*²³³

230 *Ibidem*

231 *Ibidem*, p. 119

232 În spațiul social coexistă mai multe orizonturi de interpretare. Este plauzibil să afirmăm că toate domeniile activității umane, cu simboluri și limbaj propriu, se constituie în orizonturi de interpretare în care informația este procesată în mod specific. Domeniul medical este un orizont de interpretare. Domeniile ideologic, politic, tehnico-științific etc. sunt tot atâtea orizonturi de interpretare sau de procesare a informațiilor sociale.

233 Alexandru Duțu, *Literatura comparată și istoria mentalităților*, București, Editura Univers, 1982, p. 131

În interiorul fiecărui orizont de interpretare a informației sociale se produc modificări, inclusiv discontinuități (modificări radicale). Fiecare orizont de interpretare conține (menține) în el pe lângă modalități corecte de interpretare și evaluare a informației sociale și modalități simplificatoare, deformatoare de procesare. Seisme și bulversări care apar în domeniul economic, politic, ideologic, religios etc. demonstrează acest lucru.

Deformările, simplificările și erorile ce survin din modul de procesare a informației în interiorul orizonturilor de interpretare sunt cauzele principale ale deformărilor de imagine, determinând în unele situații chiar răsturnări de imagine. Acest lucru este posibil datorită faptului că imaginile sociale sunt o rezultată a modului cum se recepționează și procesează informația în spațiile sociale în care se construiesc imaginile. În aceste spații, formarea imaginilor implică elemente necontrolabile – valori, modele culturale, tradiții, obiceiuri, mentalități (credințe, prejudecăți, opinii) – dar și elemente controlabile – interese, decizii ale unor centre de putere etc. – care dau o anumită orientare proceselor de formare a imaginilor. Elementele necontrolabile, între care mentalitățile joacă un rol determinant, acționează restrictiv și normativ asupra imaginilor și comportamentelor individuale și de grup. Se creează aproape o simbioză între interdicțiile impuse de mentalități, imaginile și atitudinile comportamentale ale oamenilor direcționate de acestea. Mai mult, această simbioză este rezistentă în timpul istoric datorită faptului că mentalitățile sunt rezultatul receptării afective a realității, iar centrele de elaborare și cristalizare a imaginilor și mentalităților sunt comune în diferite epoci istorice. „*Palatul, mănăstirea, castelul, școlile, curțile sunt, de-a lungul Evului Mediu, centrele în care s-au plămădit mentalitățile*”²³⁴ și imaginile, adăugăm noi. „*Lumea populară elaborează sau primește modelele sale în vetrele proprii de modelare a mentalităților: moara, atelierul de fierărie, hanul. Vehicule și matrice privilegiate ale*

mentalităților sunt mass-media (s.n.) din epocă: predica, imaginea pictată sau sculptată care, mai înainte de galaxia Gutenberg, erau nebuloasele în care se cristalizează mentalitățile."²³⁵

Având în vedere faptul că imaginile și mentalitățile sunt produse ale unui mental colectiv impregnat de un anumit model cultural și că ele ies la lumină prin interpretarea specifică a informației sociale, este plauzibil să afirmăm că mentalitățile și imaginile întrețin raporturi complexe de determinare și influențare reciprocă. Conexiunea dintre mentalități și imagini se materializează în produse ale unui mental colectiv, care se structurează și restructurează în funcție de caracterul dominant al mentalității sau al imaginii: mentalitățile dominante în epocă generează imagini care se impun în mediile impregnate de aceste mentalități, iar imaginile care domină mentalul colectiv în diferite epoci generează mentalități și se impun ca poli de coagulare a mentalităților. „În fiecare epocă - arată F. Braudel - o anumită reprezentare a lumii și a lucrurilor, o mentalitate colectivă dominantă însuflețește, penetrează întreaga masă a societății. Această mentalitate care dictează atitudinile, orientează opțiunile, înrădăcinează prejudecățile, înclină într-o parte sau alta mișcările unei societăți este eminamente un fapt de civilizație.”²³⁶

Alexandru Duțu vorbește de anume sisteme parțiale (*modele*), ca parte componentă a mentalităților, care joacă, în interiorul acestora, un rol deosebit de important. Aceste *modele* care pot fi materializate în moduri de gândire și acțiune, apoi în organizări sociale specifice și specializate, penetrează mentalul colectiv sub forma imaginilor pozitive sau negative, ce determină atitudini de susținere sau de respingere a lor. „În mentalități, anume sisteme parțiale joacă un rol deosebit de important. Aceste «modele» se impun mult timp ca poli de atracție a mentalităților: un

235 *Ibidem*, p. 11

236 Fernand Braudel, *Gramatica civilizațiilor*, București, Editura Meridiane, 1995, p. 55

model monastic este elaborat în Evul Mediu târziu și el se axează pe noțiunile de însingurare și ascetism, pentru ca, apoi, să apară modele aristocratice centrate pe concepte de generozitate, îndrăzneală, frumusețe, fidelitate. Unul dintre modele va traversa secolele până la noi: curtoazia.”²³⁷

Mentalitățile dau o mare încărcătură afectivă imaginilor. Percepția orientată de mentalități este direcționată, stereotipă, contagioasă, grevată de un anume schematism și de comoditate. De aceea, imaginile rezultate din această percepție sunt grevate de un amplu registru pe care-l alimentează mai ales emoția, care este contagioasă. Manifestându-se într-un spațiu de comunicare impregnat de mentalități, percepția și evaluarea realității se fac în termeni polarizați, tranșanți, implicând atitudini de acceptare sau respingere care determină cristalizarea unor imagini pozitive sau negative, blocând apariția imaginilor mai nuanțate.

Procesarea tranșantă a informației despre realitate în procesul comunicării, pe baza credințelor, prejudecăților și opiniilor – elemente componente ale mentalităților – ridică, de obicei, bariere de receptare și înțelegere, determinând, în același timp, apariția unor imagini contradictorii, difuze și simpliste, fapt care trădează o evaluare de suprafață, puțin profundă. Lucrurile devin mult mai acute când se încearcă, pe baza unor modele culturale diferite, să se evalueze realități din alte spații culturale, datorită faptului că *„Aceste valori fundamentale, aceste structuri psihologice reprezintă în mod categoric ceea ce civilizațiile «pot comunica cel mai puțin» una alteia, ceea ce le izolează și le deosebește cel mai mult. Iar aceste mentalități sunt de asemenea puțin sensibile la trecerea timpului. Ele se schimbă lent, nu se transformă decât după lungi perioade de incubație, puțin conștiente și ele.”²³⁸*

Durabile timp de decenii și uneori timp de secole, mentalitățile imprimă caracteristica duratei și imaginilor

237 *Ibidem*, p. 10

238 *Ibidem*

care se cristalizează în jurul lor. Lucru posibil dacă avem în vedere afirmația lui F. Braudel că timpul nu este uniform, ci are paliere: unul marcat de eveniment, altul de conjunctură, iar ultimul palier este marcat de mișcarea lentă a duratei lungi a istoriei²³⁹. Cu alte cuvinte, „*în lumea în care trăim noi se află evenimentul din cotidian și mișcări care au pornit din urmă și se vor prelungi încă o serie de ani sau decenii, și mișcări care nu se schimbă de secole*”²⁴⁰. Braudel plasează mentalitatea în șirul mișcărilor lente ale istoriei, afirmând că civilizațiile sunt ele însele mentalități.

Ca mentalități, civilizațiile sunt, în același timp, generatoare de imagini și autoimagini care se înscriu în registre de interpretare și evaluare compatibile cu sistemul de mentalități cuprins în structurile mentale care dirijează comportamentul și acțiunea oamenilor dintr-o societate și o anumită epocă. Este evident că structurile mentale, ce se dezvăluie studiului perioadelor lungi, organizează mentalitățile și imaginile în sisteme care se influențează reciproc, le determină să funcționeze specific, într-un timp istoric îndelungat. Astfel, mentalitățile și imaginile generate de către acestea reliefează „*prezența trecutului în existența oamenilor de astăzi și chiar prelungirea tendințelor din trecut în viitor*”²⁴¹. Mai mult, studiul influențelor dintre mentalități și imagini oferă „*posibilitatea de a cunoaște aportul specific pe care istoria – cea a duratelor lungi – îl primește de la fiecare veac sau grup de veacuri și de la fiecare mileniu*”²⁴². Totalitatea acestor contribuții, de-a lungul secolelor, se materializează în concepte, imagini, clișee (moduri stereotipe de gândire), mituri puse în lumină de atitudinile mentale fundamentale ale oamenilor și grupurilor umane.

239 *Ibidem*, p. 11

240 Alexandru Duțu, *Dimensiunea umană a istoriei*, București, Editura Meridiane, 1986, p. 6

241 *Ibidem*

242 Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillon, sat occitan. De la 1294 până la 1324*, București, Editura Meridiane, 1992, p. 15

3. Influența mentalită Ților asupra atitudinilor colective

Din perspectivă imagologică, „*evoluția structurilor profunde, materiale și mentale contează mai mult decât cea a evenimentelor rapide dar superficiale*”²⁴³. De aceea, imagologia este interesată de cunoașterea caracteristicilor grupurilor, colectivităților umane, popoarelor în dezvoltarea lor temporală; lucru imposibil de realizat dacă nu se înfăptuiește o analiză pertinentă a influenței mentalităților asupra atitudinilor colective.

Când se urmărește înțelegerea funcționării unei societăți, în straturile ei profunde, cum se schimbă și se transformă ea la nivelul structurilor mentale, examinarea principalelor atitudini colective este obligatorie. Aceasta cu atât mai mult cu cât putem considera împreună cu Jacques Le Goff că „*istoria atitudinilor... este un capitol din istoria mentalităților, un capitol din istoria socială*”²⁴⁴.

Atitudinile cele mai influențate de mentalități sunt acelea care călăuzesc oamenii și grupurile sociale spre acțiuni specifice societăților în care trăiesc. Acțiuni care privesc conservarea și dezvoltarea structurilor economice, politice și sociale dar, în același timp, au puternice rezonanțe asupra mentalului colectiv. Avem în vedere atitudinea față de muncă și meserie, atitudinea față de puterea politică, atitudinea față de viață și de moarte, atitudinea față de malefic (nebunie, vrăjitorie, frică), atitudinea față de religie etc.

Este foarte greu să cercetezi influența mentalităților asupra atitudinilor sociale dominante făcând abstracție de practicile sociale specifice diferitelor perioade din istoria omenirii și diferitelor tipuri de societăți. Acest lucru este determinat de faptul că elementele normative din mentalități – cele care țin de credințe, prejudecăți și de opiniile dominante; cele care țin de istoria colectivității și de sistemul de valori al grupului social – au rolul de a crea

243 Jacques Le Goff, *Pentru un alt Ev Mediu*, București, Editura Meridiane, 1986, p.7

244 *Ibidem*, p. 10

judecăți apreciative și evaluative asupra evenimentelor din societate. Mentalitățile care sunt legate direct de crearea practicilor sociale cele mai răspândite într-o colectivitate sunt acelea care sugerează atitudinile și comportamentele dezirabile ce sunt posibile în contextul realităților sociale date. Constatăm, deci, că mentalitățile dominante în cadrul grupurilor sociale joacă un rol important atât în evaluarea evenimentelor, cât și în orientarea practicilor sociale, participând în mod direct la cristalizarea atitudinilor și comportamentelor oamenilor față de principalele aspecte ale vieții și activității lor.

Așa cum vom vedea și în tema consacrată tipurilor de societate, din perspectiva imagologiei istorice, societățile²⁴⁵ sunt caracterizate, în principal, prin două elemente esențiale: a) provocările cărora trebuie să le facă față (provocări ale mediului natural și provocări ale mediului social) și b) capacitatea de adaptare la aceste provocări. Iar, în acest context, structura ocupațională – ocupația dominantă și caracteristică a respectivei societăți – se dovedește a fi fundamentală pentru geneza și cristalizarea mentalităților specifice acesteia. Avem în vedere, în primul rând, mentalitățile economice, politice, militare, culturale.

Mentalitățile generate de structura ocupațională și, în cadrul ei, de ocupația dominantă, determină specificul atitudinilor în diferitele tipuri de societăți: *societăți de agricultori*, *societăți războinice*, *societăți urbane* (negustorești), *societăți industriale*, *societăți postindustriale*. În fiecare tip de societate relația mentalitate-atitudine este determinată de caracteristicile specifice ale acestuia: tipul de ierarhizare socială (ierarhizare riguroasă în societățile războinice; ierarhie patrimonială tradițională/cutumiară în societățile agrare;

245 Am în vedere definirea societăților/civilizațiilor în concepția lui Arnold Toynbee și a lui Fernand Braudel. Vezi Arnold Toynbee, *Studii asupra istoriei*. Sinteză asupra volumelor I-X de D.C. Somervell, București, Editura Humanitas, 1997, passim; Fernand Braudel, *Gramatica civilizațiilor*, București, Editura Meridiane, 1995, passim.

ierarhie exclusiv patrimonială în societățile industriale etc.); sistemul de imagini dominante; orizontul de interpretare și utilajul mental al societății; ritmurile de evoluție ale societății; modul cum circulă informația în cadrul acesteia; relațiile ce se stabilesc între oameni și între grupurile sociale; sistemul instituțional și normativ al societății; ideologiile dominante și specificul directorilor de conștiință.

Vom concluziona împreună cu Jacques Le Goff că *„Orice societate își are ierarhia socială proprie - revelatoare pentru structurile și mentalitățile ei... Mentalitatea este, fără îndoială, ceea ce se schimbă cel mai încet în societăți și în civilizații - dar, în ciuda unor rezistențe, a unor întârzieri și decalaje, ea este silită să urmeze, să se adapteze transformărilor din infrastructură”*²⁴⁶. Transformările din infrastructură se conformează, în același timp cu mentalitatea principalelor atitudini care se manifestă într-o societate dată.

4. Mentalitate și tabu

Alături de mentalități, *„tabuurile reprezintă probabil unul dintre cei mai importanți factori ai rezistenței la schimbare, întrucât ele tind să mențină constrângerea interioară insuficient motivată, existența regulilor și actelor care reies din asemenea interdicții, fixismul reacției de tip obsesiv”*²⁴⁷.

Cuvântul *tabu* vine din limba polineziană (*ta* - sacru, sfințit și *bu* - foarte) și semnifică o *„interdicție cu caracter sacru, a cărei încălcare atrage automat sancțiuni de ordin magic și social (a mânca anumite alimente, a frecventa anumite locuri, a pronunța anumite cuvinte, a face anumite gesturi, a te căsători cu anumite categorii de*

246 Jacques Le Goff, *op.cit.*, p. 150

247 Nicoleta Turliuc, Bela Kolozsi, *Atitudinile privind "tabuurile moderne" ale personalului medical din cadrul serviciilor de sănătate publică. O comparație româno-maghiară*, în "Psihologia schimbării", volum coordonat de Adrian Neculau, Gilles Ferréd, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 251

persoane etc.) ”²⁴⁸. Cuvântul a avut echivalență la vechii romani (*sacer*), vechii greci (*aghios*) și evrei (*kodansch*).

Sigmund Freud, în lucrarea sa *Totem și Tabu*, dă termenului sensul de sacru, consacrat și interzis, dezagreabil, periculos. De asemenea, el numește *tabu* toate localitățile, obiectele și persoanele care sunt purtătoare sau sursa unei însușiri misterioase. Tabu este și interdicția care provine din această însușire²⁴⁹.

Interdicția este comună tabuului și mentalității, ea este puntea de legătură dintre acestea și, totodată, elementul lor de bază. Interdicția generează – și în cazul mentalității și în cazul tabuului – atitudini de respingere și condamnare de către indivizii și grupurile sociale a unor concepții, opinii sau comportamente care se abat sau vin în contradicție cu sistemele ei valorice și normative.

Interdicția este generată de credințe și, ca urmare, ea face parte din canoanele cele mai intime ale acestora, care exprimă binele și răul prin sisteme de interdicții și permisivități în spațiul și pe terenul misticismului. Prin interdicție, credința este prezentă în mentalități și în tabu și stă la originea unor interpretări străine rațiunii, dar care au constituit puternice mobiluri de acțiune.

În spatele interdicțiilor privind meseriile prohibite în occidentul medieval pot fi descoperite urmele unor mentalități primitive foarte persistente: vechile tabuuri ale societăților primitive. Asupra acestor interdicții vom insista în tema 8, *Imagini ale cotidianului*.

Desigur, tabuurile și mentalitățile marchează întreaga istorie a omenirii însă ele își lasă mai adânc amprenta asupra societăților tradiționale, deși nici societățile moderne nu se pot sustrage influențelor lor. Savantul britanic James George Frazer, studiind ideile religioase și mentalitățile popoarelor primitive, dedică aproape un întreg volum tabuurilor care s-au impus în

248 *Dicționar de filozofie*, București, Editura Politică, 1978, p. 690;
s.v.: tabu

249 Sigmund Freud, *Totem și Tabu*, București, Editura Humanitas
1991, p. 30; 34

mentalul colectiv al acestora: tabuuri privind regii și preoții, acțiuni tabu, persoane tabu, obiecte tabu, cuvinte tabu²⁵⁰. Una din concluziile pe care le stabilește Frazer, în legătură cu moștenirile ancestrale ale omului modern este că *„asemănările noastre cu primitivul sunt mult mai numeroase decât deosebiriile; ceea ce avem comun cu el și reținem în mod deliberat ca fiind adevărat și folositor datorăm strămoșilor noștri primitivi care au câștigat încetul cu încetul prin experiență și ne-au transmis prin moștenire ideile așa-zise fundamentale, pe care suntem înclinați să le socotim originale și intuitive”*²⁵¹

Mentalitatea mistică, ca și tabuul, de altfel, *„se dezvăluie prin faptul că se atribuie unei ființe, unui obiect determinat sau unei puteri ignorate, o forță magică independentă de orice acțiune rațională”*²⁵². Consecințele acesteia – ale mentalității – vor varia de la individ la individ și de la un grup la altul. Pentru unii va servi *„drept suport unor credințe religioase definite, cu contururi definite sub forma unor divinități. Pentru alții forțele superioare vor rămâne vagi, dar la fel de puternice. Spiritul mistic se va manifesta în cazul acesta printr-o superstiție oarecare. Un ateu poate fi la fel de mistic ca și un credincios, în toată accepțiunea cuvântului. Ba chiar, adesea, îl și depășește”*²⁵³.

Deși restricțiile impuse de mentalitate sau tabu sunt, de cele mai multe ori, altele decât cele religioase sau morale, putem spune că interdicțiile de care ascultă omul modern, în esența lor, ar putea fi înrudite cu tabuul și mentalitatea primitive. Profund ancorată în mentalul colectiv, cultura actuală a preluat o parte din vechile credințe, din tabuurile și mentalitățile pe care aceasta continuă să le vehiculeze. Cultura și civilizația omenirii nu numai că perpetuează și nuanțează o mare parte din

250 James George Frazer, *Creanga de aur*, 2, București, Editura Minerva, 1980, passim

251 *Ibidem*, p. 267

252 Gustave Le Bon, *op.cit.*, p. 67

253 *Ibidem*

vechile credințe, tabuuri și mentalități, dar chiar produce unele noi, așa-numitele „tabuuri și mentalități moderne” cu privire la: viață și moarte; suferință și moarte; intimitate și putere; organizații și putere; conflicte și putere; schimbarea și securitatea socială; știință și religie; comunicare și cultură etc.

ÎNTREBĂRI ȘI PROBLEME

1. De ce mentalitățile se manifestă în primul rând social și nu individual?

2. Care sunt factorii care determină raporturile logice și raporturile afective dintre credințe, prejudecăți și opinii?

3. De ce credința este un act de origine inconștientă?

4. Stabiliți cele mai importante mentalități ale grupului profesional din care faceți parte. Denumiți-le în ordinea importanței lor.

5. Comentați textul: *„Aceste valori fundamentale, aceste structuri psihologice reprezintă în mod categoric ceea ce civilizațiile «pot comunica cel mai puțin» una alteia, ceea ce le izolează și le deosebește cel mai mult. Iar aceste mentalități sunt de asemenea puțin sensibile la trecerea timpului”*.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Bibliografie minimală

BRAUDEL, Fernand, *Gramatica civilizațiilor*, București, Editura Meridiane, 1995

CULIANU, Ioan, Petru, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, București, Editura Nemira, 1994

DUȚU, Alexandru, *Dimensiunea umană a istoriei*, București, Editura Meridiane, 1986

FREUD, Sigmund, *Totem și tabu*, București, Editura Humanitas, 1991

IORGA, Nicolae, *Stări sufletești și războaie*, București, Editura Nemira, 1994

LE BON, Gustave, *Opiniile și credințele*, București, Editura Științifică, 1995

Bibliografie suplimentară

CULIANU, Ioan Petru, *Eros și magie în Renaștere*.

1484, București, Editura Nemira, 1994

* * * *Dicționar de filosofie*, București, Editura Politică, 1978

* * * *Dicționar de psihologie socială*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981

* * * *Dicționarul explicativ al limbii române*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1984

DUȚU, Alexandru, *Dimensiunea umană a istoriei*, București, Editura Meridiane, 1986

ELIADE, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, București, Editura Științifică, 1991

FRAZER, George, James, *Creanga de aur*, București, Editura Minerva, 1980

HUIZINGA, Johan, *Homo ludens. Încercare de determinare a elementului ludic al culturii*, București, Editura Humanitas, 1998

POPESCU, Iulian, *Stil și mentalități*, Constanța, Editura Pontica, 1991

Tema 5

COMUNICARE INTERETNICĂ DIN PERSPECTIVĂ IMAGOLOGICĂ

Identitatea socială a grupurilor etnice
Imaginea de sine a grupurilor etnice
Imaginea celuilalt
Comunicarea interetnică

În general, toți oamenii au reprezentării despre grupurile etnice²⁵⁴, dar se constată, de multe ori, că ele nu

254 "Termenul <<grup etnic>> face apel, în principal, la caracteristicile lingvistice și culturale care pot diferenția grupurile sociale" (Richard Y. Borhis, Andre Gagnon, Lena Céline Moise, în Richard Y. Borhis, Jacques-Philippe Leyens (coordonatori), *Stereotipuri, discriminare și relații intergrupuri*, Iași, Editura Polirom, 1997, p.126).

"Membrii unui grup etnic împărtășesc o moștenire culturală comună care îi definește ca fiind deosebiți. Aceste trăsături culturale deseori include originea națională, limba, religia, practicile și preferințele culinare, și un sentiment al unei moșteniri istorice comune". (Norman Goodman, *Introducere în sociologie*, București, Editura Lider, 1992, p. 199)

sunt corecte. Se exprimă opinii, se iau atitudini față de anumite aspecte referitoare la grupurile etnice, se constată diversitatea pozițiilor exprimate precum și consecințe ale unor erori de interpretare a situațiilor specifice. Puțini dintre cei ce abordează această problemă iau în considerare identitatea grupurilor etnice, imaginea de sine a acestora, compatibilitățile/ incompatibilitățile simbolice și culturale, implicațiile imaginilor în comunicarea interetnică. Se constată adesea influențe ideologice și politice în formarea și cristalizarea imaginilor etnice.

Tema de față își propune să abordeze, în primul rând, aceste probleme.

1. Identitatea socială a grupurilor etnice

Identitatea este definită în diferite dicționare ca „*similitudine și comunitate, ca unitate și permanență, în opoziție cu alteritatea, contrastul, diferența și distincția*”.²⁵⁵ O serie de autori, însă, ancorează identitatea „*în relația dintre individ și colectiv, dintre persoane și grupul lor de apartenență*”²⁵⁶ sau o concep ca „*o construire a unei diferențe, o elaborare a unui contrast, o punere în relief a unei alterități*”.²⁵⁷

În această situație, identitatea socială nu dobândește semnificație decât în raport cu diferențele față de celelalte grupuri. Dacă indivizii au nevoie să se compare cu ceilalți pentru a se evalua, atunci apartenența lor la un grup joacă un rol extrem de important în această evaluare.

Comparația socială implică conotația pozitivă sau negativă a apartenenței la grup. Ca urmare, nevoia unei evaluări pozitive a indivizilor devine o necesitate stringentă de a aparține la grupuri evaluate pozitiv în raport cu alte grupuri. „*Grupurile sociale sau categoriile (și apartenența la ele)* - afirmă Tajfel și Turner - *sunt*

255 Fabio Lorenzi-Cioldi, Willem Doise, *Identitate socială și identitate personală*, în Richard Y. Bourhis, Jacques-Philippe Leyens (coordonatori), *op.cit.*, p. 53

256 *Ibidem*

257 *Ibidem*

*asociate unor conotații pozitive și negative. În consecință, identitatea socială poate fi pozitivă sau negativă în funcție de evaluările (care tind să fie împărtășite din punct de vedere social fie în interiorul grupului, fie între grupuri) acelor grupuri care contribuie la identitatea socială a unui individ. Evaluarea propriului grup se face în funcție de alte grupuri specifice, prin intermediul comparațiilor sociale și în termenii atributelor sau caracteristicilor încărcate de valoare. Comparațiile care au ca rezultat o diferență pozitivă între grupul de apartenență și un alt grup produc o ridicare a prestigiului".*²⁵⁸

Aproape în toate cazurile, când se revendică identitatea unui grup etnic se pornește din plan cultural. Lucrul este plauzibil dacă avem în vedere că atunci când organizările sociale globale se pulverizează, grupurile componente „se reînfrădăcinează în subculturile lor particulare pentru care au aderență, în care atributul identității culturale (limbă, religie, tradiții, forme de învățământ, presă) nu mai seamănă cu cel al identității politice".²⁵⁹

Recursul la cultură pentru afirmarea identității este inevitabil datorită faptului că grupurile etnice devin „vizibile”, în primul rând prin „tiparul” cultural al vieții de grup, ce desemnează, în concepția lui A. Schutz, „toate acele valorizări particulare, instituții, sisteme de orientare și direcție (precum obiceiurile, regulile, legile, obișnuințele, tradițiile populare, eticheta, modelele) care... caracterizează orice grup social în orice moment al istoriei sale”.²⁶⁰

Membrii nativi ai oricărui grup etnic acceptă scheme standardizate gata elaborate cu privire la un tipar cultural transmis ancestral și pe cale administrativă (de autorități),

258 Tajfel & Turner, *An Integrative Theory of Intergroup Conflict*, în Richard Y. Bourhis, Jaques- Philippe Leyens, *op. cit.*, p. 57-58

259 Lucian Culda (coordonator), *Investigarea națiunilor. Aspecte teoretice și metodologice*, București, Editura Licorna, 1998, p. 72

260 Ilie Bădescu, Dan Dungaciu, Radu Baltasin, *Istoria sociologiei. Teorii contemporane*, București, Editura Eminescu, 1996, p. 105-106

ca un ghid nechestionabil, valabil pentru evaluarea și rezolvarea tuturor situațiilor și problemelor cu care se confruntă grupul.²⁶¹

Capătă forme de tipar cultural numai acele cunoașteri care se referă la viață m și de grup și care au fost transmise de la o generație la alta, fiind ridicate (prin esențializări, selecție și simplificări etc.) la rang de scheme standardizate și, deci, de ghiduri ale acțiunii, care sunt capabile să provoace aderare (împărtășire) atât pe orizontală (la toți membrii actuali ai grupului), cât și pe verticală (de la o generație la alta).²⁶²

În concepția lui A. Schutz, numai cunoașterile ridicate la statutul de scheme standardizate au rang de tipar cultural al vieții de grup și sunt definitorii pentru identitatea grupului, „*celelalte cunoașteri zilnice rămân inconsistente, incoerente și doar parțial clare*”,²⁶³ cu rol secundar și nedefinitoriu pentru identitatea unui grup.²⁶⁴

În câmpul de cunoaștere și aprofundare a identității grupurilor etnice se relevă rolul important al limbii ca fenomen social și cultural. Trebuie ținută permanent în atenție acea facultate care ne face să înțelegem zona de virtualități ale cuvântului, ale limbii în ansamblul ei, zonă ce asigură specificul și diferențele dintre grupurile etnice.

Identitatea prin raportare la altul scoate în evidență diferențierile care se asociază și se întrepătrund în spațiul specific grupurilor etnice și în spații de influență interculturală. În aceste spații, diferențele lingvistice se alătură altor diferențieri: de la cutume culinare și vestimentare până la instituțiile care susțin și apără grupurile etnice, de la modalități de socializare a relațiilor dintre oameni până la modalitățile de funcționare a localităților și industriilor, de la modalitățile în care își manifestă sensibilitatea estetică până la caracteristici ale

261 *Ibidem*

262 *Ibidem*

263 *Ibidem*

264 *Ibidem*

creației culte.²⁶⁵

Grupurile etnice, ca organizări sociale specifice, cu cât capătă caracteristici mai accentuate, cu atât influențează mai puternic elementele lor componente (organizații și instituții) și, prin intermediul lor, oamenii. Diferențele dintre grupurile etnice devin sesizabile dacă ne raportăm la organizarea și funcționarea familiilor, la comunitățile urbane și rurale, la modalitățile de a produce bunuri materiale sau la modalitățile de a petrece timpul liber.²⁶⁶

Diferențele dintre grupurile etnice nu se opresc însă aici. Ele sunt evidente și dacă se investighează modalitățile în care membrii grupului le analizează și interpretează. Atitudinile și reacțiile comportamentale față de situația propriului grup etnic sunt specifice fiecărei etnoorganizări; ele fac parte din caracteristicile acestora și oferă indicii despre starea grupurilor etnice la un moment dat.²⁶⁷

Prin modalitățile de administrare care le sunt proprii grupurilor etnice, prin normele de organizare internă, prin statusurile și rolurile atribuite oamenilor, prin modalitățile în care sancționează comportamentele ce le sunt nefavorabile și încurajează comportamentele ce le pot fi favorabile, prin reprezentările și imaginile despre ele, pe care le generează îndeosebi la oamenii implicați în funcționarea lor, organizările etnice îi determină pe oameni să se manifeste ca membrii ai acestora, să întrețină conștiința de sine a grupurilor etnice și să le conserve identitatea.²⁶⁸

2. Imaginea de sine a grupurilor etnice

Imaginea de sine a fost tratată pe larg în prima temă a cursului. Se impun însă și aici câteva considerente.

Conceptul de imagine de sine (autoimagine) nu beneficiază de o interpretare omogenă. Imaginea de sine a grupurilor etnice este rezultatul a numeroase interpretări

265 Lucian Culda (coordonator), *op. cit.*, p. 73-74

266 *Ibidem*

267 *Ibidem*

268 *Ibidem*, p. 75

produse de oameni, fiecare dintre ele referindu-se la aspecte disparate și conținând erori sau simplificări deformatoare. Așadar, imaginea de sine a grupurilor etnice se manifestă în modalități care decurg din orizontul de interpretare al oamenilor, organizațiilor și instituțiilor ce formează etnoorganizările. Reprezentările și imaginile oamenilor despre propriul grup etnic se implică în mod direct în orientarea manifestărilor, atitudinilor și opiniilor exprimate de către acestea.

Imaginea de sine a grupurilor etnice este rezultatul autoevaluării și dezvăluie elemente importante ale identității acestora: caracteristicile grupurilor etnice, limitele lor privind răspunsul dat provocărilor mediului natural și social, modalitățile în care fiecare grup etnic își percepe și evaluează trecutul, prezentul și șansele pentru evoluțiile viitoare.

Imaginea de sine a grupurilor etnice se actualizează în funcție de reacțiile de răspuns – pozitive sau negative – ale acestora la provocările mediului natural și social. Sunt fundamentale, din această perspectivă, criteriile de percepție și evaluare a succeselor și eșecurilor, asumarea sau neasumarea lor; rezultatele putând duce la mobilizări pentru depășirea obstacolelor sau la atitudini de descurajare și imobilism.

Filosofia pragmatistă și sociologia interacționistă postulează necesitatea de a întări imaginea de sine pozitivă a membrilor grupurilor umane prin dezvoltarea capacității societății de a menține stima de sine (atât la indivizi cât și la grupuri) la rate cât mai înalte. Acest rezultat poate fi obținut *„dacă rata succesului individual și colectiv atinge praguri ridicate într-o societate și dacă imaginea despre sine în cadrul multiplelor interacțiuni nu este «rănită»”*.²⁶⁹ Practica socială demonstrează că grupurile etnice cu imagine de sine pozitivă sunt mult mai performante decât cele cu imagine de sine negativă. Ca urmare, buna funcționare a grupurilor etnice impune indivizilor și societăților să-și îmbunătățească sistematic

imaginea de sine. „Numai societățile care au o imagine de sine pozitivă se pot bucura de un regim sănătos de viață colectivă și individuală. Societățile a căror imagine de sine este permanent «bombardată» (în interior și în exterior) vor fi împinse în blocaje, boală și suferință. În asemenea societăți, primul lucru care se va prăbuși este «respectul», «stima de sine»”.²⁷⁰

Încă din 1910 W. James sugerează ipoteza unor acțiuni deliberate de întărire sau de slăbire a sinelui social și deci a imaginii de sine a societății. Acolo unde imaginea de sine este negativă „stima de sine” și „respectul interactiv” sunt și ele scăzute. Această polaritate a «sinelui social» explică întreaga «dramă colectivă» a societăților...”.²⁷¹

Consecințele „bombardării” din exterior a imaginii de sine a unui grup etnic pot fi analizate în mod satisfăcător dacă apelăm la teorema lui Thomas: „Când (dacă) oamenii consideră o situație ca reală, ea devine reală prin consecințele ei”.²⁷² Prin urmare, atitudinile și comportamentul uman depind nu de o situație dată, ci de o situație așa cum este ea definită. Oamenii, grupurile etnice apar unele altora nu așa cum sunt, ci așa cum sunt definite.

Dacă definirea situației creează, de fapt, „realitatea”, înseamnă că stă în puterea omului să înființeze sau să desființeze realitatea socială a unui individ sau a unui grup, după cum îi dictează „dorințele” și interesele.²⁷³ Mai mult decât atât, dacă admitem teoria elaborată de C. Cooley, care afirmă că imaginea de sine depinde de interacțiunea cu ceilalți și că sinele social ar putea fi denumit sinele reflectat sau sinele oglindit, atunci ne putem da seama de consecințele nefaste ale deformării, în sens negativ, a imaginii grupurilor etnice. Cu alte cuvinte

270 *Ibidem*

271 *Ibidem*

272 *Ibidem*, p. 306

273 *Ibidem*

„noi suntem ceea ce cred alții despre noi că suntem”,²⁷⁴ sau, în orice caz, „ceea ce cred ei despre noi este esențial m și pentru ce suntem sau simțim că suntem”.²⁷⁵

În contrast cu cele arătate până acum – sau în prelungirea lor – trebuie să constatăm, însă, că o înclinație naturală a oricărui grup etnic *„este aceea de a-și supraevalua capacitățile și valorile”.²⁷⁶* Această înclinație reprezintă sursa imaginilor de sine deformate în sens pozitiv, a autoimaginilor etnocentriste. Supraevaluarea ține de fondul antropologic, comun tuturor grupurilor etnice dar, în același timp, ea este determinată de factori istorici și culturali particulari care alimentează sau diminuează intensitatea atitudinilor de autoevaluare excesiv pozitivă. Se poate constata faptul că *„Aproape nu e neam să nu se creadă superior vecinilor săi”²⁷⁷* și, ca urmare, supraevaluarea imaginii de sine a grupurilor etnice izvorăște și din orgoliul național care *„este o trăsătură comună mai tuturor popoarelor”.²⁷⁸*

Schimbul generalizat de valori din lumea contemporană, sistemele de comunicare globală, interacțiunea culturilor au produs și produc continuu o mentalitate care nu este favorabilă imaginilor de sine supraevaluate, ducând la erodarea atitudinilor de autoapreciere exclusivistă și deformatoare. *„Imaginea despre sine a unui grup etnic absoarbe acum inevitabil mai multe reprezentări și judecăți care vin din oglinda străinătății. Se creează astfel un trafic simbolic între autoimagine externă, o confruntare permanentă între imagini, care echilibrează aprecierile și facilitează dialogul lor comprehensiv”.²⁷⁹* Cu toate acestea, supraevaluările

274 *Ibidem*, p. 326

275 Grigore Georgiu, *Etnocentrismul și paradoxul diversității culturilor*, în "Societate & Cultură", nr. 4/1991, p. 27

276 *Ibidem*

277 Constantin Antoniadă, *„Imperialismul culturii germane”, în Opere*, București, Editura Eminescu, 1995, p. 350

278 *Ibidem*

279 Grigore Georgiu, *Războiul imaginilor etnocentriste*, în "Societate

caracteristicilor propriului grup etnic nu sunt în scădere, ele se afirmă în unele zone geografice și iau chiar forme extreme. De aceea, „*este foarte greu să înțelegem unde se oprește patriotismul firesc și unde începe naționalismul patologic.*”²⁸⁰

3. Imaginea celuilalt

3.1. Definirea celuilalt.

Situarea omului în spațiu și în timp implică, în cele din urmă, raportarea sa esențială, oarecum globală, la celălalt. Dar termenul celălalt se subîmparte – în funcție de criterii: criteriul etnic, criteriul religios, criteriul social, criteriul mental, criteriul sexual etc. – în categorii care lasă să se întrevadă direcții multiple. „*Îi putem descoperi pe ceilalți în noi înșine, putem înțelege că nu formăm o substanță omogenă și radical străină de tot ceea ce nu este sinele: eu este un altul*”.²⁸¹ Constatăm, însă, imediat că și ceilalți sunt niște euri, pe care îi putem concepe ca pe o abstracție (celălalt sau altul în raportul cu eu) sau ca pe un grup social concret de care noi nu aparținem. „*Acest gup poate fi, la rândul lui, interior societății; femeile față de bărbați, bogații față de săraci, nebunii față de «normali»; sau exterior, deci o altă societate, apropiată sau, după caz, îndepărtată: ființe pe care totul le apropie în plan cultural, moral, istoric; sau niște necunoscuți, străini a căror limbă sau obiceiuri nu le înțeleg...*”.²⁸²

Ca urmare, celălalt poate să ne apară atât sub înfățișarea semenului din apropierea noastră, cât și a celui de departe, străin sau excentric, atât în identitatea celui cu care devine posibilă o anumită comuniune, cât și asemeni celui care trezește o continuă adversitate.²⁸³

Unii autori vorbesc și despre o alteritate necomună,

& Cultură", nr. 3/1992, p. 25-26

280 *Ibidem*

281 Tzvetan Todorov, *Cucerirea Americii. Problema celuilalt*, Iași, Institutul European, 1994, p. 7

282 *Ibidem*

283 Ștefan Afloroaiei, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Iași, Institutul European, 1994, p. 5

absolută, precum cea divină sau demonică. Acest tip de alteritate ne semnalează faptul că „*transcendența înseamnă însuși celălalt*”²⁸⁴, alături de negativitatea vie a existenței, care se manifestă în același orizont, și care nu trebuie înțeleasă doar ca primejdie, „*ci și ca element firesc în fenomenologia vieții sau în cea a ființei*”²⁸⁵.

Criteriile cele mai importante care îl identifică, individualizează, departajează și diversifică pe celălalt în multiple ipostaze sunt, în primul rând, criteriile religioase, politice, ideologice, economice și culturale. Aceste criterii constituie, în același timp, principalele elemente care stau la baza definirii celuilalt și a evidențierii diferențelor, compatibilităților și incompatibilităților față de „*noi*”. Perceperea și departajarea celuilalt pe criterii religioase, politice, economice și ideologice introduce în procesul de cunoaștere a acestuia modalități bipolare de evaluare (bine-rău, prieten-dușman, creștin-păgân, civilizat-barbar, puternic-slab, dezvoltat-nedevelopat, moral-imoral etc.), coagulând percepțiile celuilalt în sisteme mai mult sau mai puțin coerente, raportate în mod direct la sisteme de interese fundamentale ale societății respective.

Consecințele definirii celuilalt pe baza criteriilor religioase, politice și ideologice sunt ilustrate sugestiv de către Klaus Heitmann, care afirmă că „*tantologia transformării imaginii de «străin» într-una de «dușman» își trage originea încă din gândirea primitivă, din gândirea prelogică, cum au susținut un Lucien Lévy-Bruhl și alți antropologi. Apoi poreclele pe care și le dădeau unul altuia popoarele din zorii istoriei și descrițiile altor popoare făcute de istoricii antici oferă și alte abundente paradigme, la îndemâna oricui. Herodot, Xenofon sau Strabon – nume cu mare rezonanță în istoria veche – i-au înfățișat, se știe, pe sciți, perși, sarmați sau alte seminții ale răsăritului doar ca pe niște barbari cruzi și sălbatici. Iar reprezentările lor s-au perpetuat în conștiința urmașilor până în Evul Mediu, ba chiar și în timpul Renașterii, al Barocului și al*

284 *Ibidem*

285 *Ibidem*, p. 6

*preiluminismului. O situație nouă – dar nu fundamental diferită – a creat-o ulterior, mai întâi în teritoriile ce alcătuiseră fostul Imperiu roman, iar după aceea întreaga Europă, constituirea creștinismului în religie de stat. Într-adevăr, în pofida doctrinei iubirii aproapelui, antinomia prieten-dușman nu numai că nu s-a estompat, dar a cunoscut chiar o sensibilă extindere și agravare în comparație cu perioadele precedente; «dușmani» erau acum toți «păgânii», împotriva cărora trebuiau întreprinse cruciade sau alte războaie de nimicire, iar mai apoi expediții de conchistadori și aventurieri”.*²⁸⁶

Definirea celuiilalt pe principii culturale presupune raportarea lui la scara de valori materiale și spirituale acceptată atât în comunitatea internațională. Cultura favorizează cunoașterea în profunzime a celuiilalt și, ca urmare, evidențierea trăsăturilor lui fundamentale, îndeosebi pe linia descoperirii utilajului său mental, modelelor culturale, abilităților și practicilor sociale. Deosebiri culturale nu produc în mod necesar incompatibilități fundamentale de conviețuire și de comunicare dacă diferențele nu sunt transformate în divergențe și conflicte de către diferitele orientări politice, ideologice și religioase dominante în fiecare epocă istorică.

Vom concluziona împreună cu Luminița Mihaela Iacob că există o dinamică a criteriilor alterității în funcție de importanța lor în diferitele perioade ale istoriei: „*criteriul social (stăpânul, sclavul) a fost depășit ca importanță de cel religios (creștinătatea, restul), căruia i-a luat locul în timp, ca importanță, cel național (noi, străinii)*”.²⁸⁷ Dacă studiem criteriile de alterități pentru fiecare societate în parte „*se poate constata o multiplicare a modalităților de delimitare a alterității; cei ignorați*

286 Klaus Heitmann, *Imaginea românilor în spațiul lingvistic german*, 1775 - 1918. *Studiu imagologic*, București, Editura Univers, 1985, p. 5-6

287 Luminița Mihaela Iacob, *Imagologia și ipostazele alterității: străini, minoritari, excluși*, în Adrian Neculau, Gilles Ferréol, "Minoritari, marginali, excluși", Iași. Editura Polirom, 1996, p. 46

(excluși istoriei), cei anormali (nebunii), cei puțini (minoritățile etnice, religioase, rasiale, superdotații), cei excentrici (devianții, revoluționarii), cei străini (barbarii), cei alienați (săracii, sclavii), cei marginalizați (cercetorii, vagabonzii, bandiții, societățile secrete, bolnavii contagioși)".²⁸⁸

3.2. Imaginea celuilalt

Imaginea celuilalt joacă un rol important în decursul istoriei umane, ea desemnând, de fapt, percepția și evaluarea celuilalt din diferite perspective, în funcție de sfera în care celălalt devine obiect de interes. Percepția, cunoașterea și evaluarea celuilalt nu sunt însă posibile decât în condițiile existenței unei cantități suficiente de informații despre aceasta și, în primul rând, despre aspectele fundamentale ale vieții, activității și spațiului (teritoriului) celuilalt.

Lipsa informațiilor despre celălalt a dus, încă din perioada societăților primitive, la caracterizări generale, grevate de prejudecăți și stereotipuri. „*Asemenea caracterizări generale – spune Alexandru Duțu – sunt tipice societăților tradiționale care desenează pe harta lumii câteva cercuri concentrice în jurul centrului lumii unde se află privitorul: cei civilizați sunt cei care au aceleași norme de gândire și comportare, apoi vin barbarii, care sunt diferiți și sălbatici care nu au nicio normă (tocmai pentru că sunt așa de deosebiți încât privitorul nu-i poate încadra în imaginea lui despre lume)*”.²⁸⁹

Apariția unor imagini semnificative și veridice despre grupurile etnice implică existența unor relații și contacte între acestea. „*Oricât de îndoielnică ar fi formarea de stereotipuri ce derivă din reprezentările globale pe care o etnie și le face despre alta, ele se reazemă, totuși, pe întâlniri interetnice, pe experiențe istorice rezultate fie din schimburi pașnice, fie din conflicte armate.*”²⁹⁰

288 *Ibidem*

289 Alexandru Duțu, *Literatura comparată și istoria mentalităților*, București, Editura Univers, 1982, p. 153

290 Klaus Heitmann, *op. cit.*, p. 43

Dar, aceste contacte au fost sporadice și de cele mai multe ori nesemnificative până când grupurile etnice nu au aspirat la „civilizație” și „cultură”. Aspirațiile spre aceste domenii au făcut posibilă orientarea oamenilor de cultură, a altor oameni, spre descoperirea realizărilor grupurilor etnice străine și a atitudinilor acestora față de cultură. *„Acesta este momentul în care conceptul de «civilizație» dobândește un sens major, luând locul altor concepte care permiteau trasarea cercurilor concentrice în umanitate: sunt considerați civilizați cei care cuceresc natura, asigură prosperitate compatrioților, trăiesc în democrație.”*²⁹¹

Contactele și comunicarea între grupurile etnice au permis trecerea de la mentalitatea tradițională spre o nouă mentalitate, care concepea într-un alt mod relațiile dintre popoare: *„mai variate, mai pline de înțelegere reciprocă, adeseori mai calculate ca înainte și mai puțin interesate în problemele dramatice și în suferințele celuiilalt”*.²⁹²

Baza formării unei imagini a grupurilor etnice – unele despre altele – a fost definită, în foarte multe cazuri, mai ales de relații individuale, de experiențe personale ale unor călători, etnografi, diplomați, publiciști etc. Această situație explică, de fapt, de ce anumite teritorii și anumite grupuri etnice sunt considerate de către alte grupuri etnice drept terra incognita. Faptul este constatat în decursul secolelor de scriitori și istorici, însă acest lucru nu a schimbat prea mult situația. Un exemplu edificator în acest sens este afirmația profesorului de filosofie și retorică de la Halle, Johann Thunmann, care, în 1774, numea întreaga Europă răsăriteană *„un ogor necultivat, părăginit și pustiu datorită conjuncturilor în care popoarele de-acolo au trebuit să trăiască”*.²⁹³ Desigur, acest lucru a fost posibil datorită faptului că *„fericitele popoare din vestul Europei n-au avut prilejul și dorința de a se interesa de soarta celor dintâi”*.²⁹⁴

291 Alexandru Duțu, *op. cit.*, p. 158

292 *Ibidem*, p. 160

293 Klaus Heitmann, *op. cit.*, p. 54

294 *Ibidem*

Cristalizarea informațiilor despre grupurile etnice pe baza informațiilor, evaluărilor și afirmațiilor făcute de călători, misionari, etnografi, diplomați etc. a fost favorizată sau îngreunată în funcție de posibilitățile și mijloacele de investigare ale acestora, de concepțiile, ideologiile, credințele și interesele care îi animau, de modalitățile în care erau difuzate informațiile obișnuite: scriitori, documente, viu grai etc.

Imaginile rezultate din izvoare scrise depind nu atât de ponderea lor cantitativă, cât mai ales de valoarea lor calitativă: relevanța informațiilor pe care le conțin, competența autorităților care le-au elaborat, existența sau inexistența ideilor preconcepute față de obiect. Substanța informațională și calitatea relatării sunt condiționale de experiența și contactul direct și îndelungat al autorului cu poporul străin cercetat. Dacă, însă, contactul este indirect, iar lucrarea este o compilație lipsită de spirit critic, atunci efectul ei nu poate fi decât nociv, prin imaginea deformată pe care o promovează. Între aceste cazuri extreme – contactul direct și lucrări pertinente, contactul indirect și compilații – *" există o întreagă gamă de nuanțe, între care pe treapta de mijloc se situează, în special, descripțiile de călătorie împletite cu opinii preluate din literatură."*²⁹⁵

De multe ori, imaginile de acest tip erau impregnate de idei preconcepute, de stereotipii, de mentalități și prejudecăți. Scriitorul, istoricul sau diplomatul elaborau, din proprie inițiativă sau la cerere, texte care exprimau opinia general acceptată în propriile societăți. Referindu-se la valahi și albanezi, același John Thunmann afirma în anul 1774 că, aceste popoare sunt *"popoare subjugate, sunt nefericite, iar istoricul este adesea la fel de nedrept ca omul de rând; el îi disprețuiește pe cei care nu sunt nefericiți"*.²⁹⁶

Imaginea celuilalt apare deseori ca o împletire de elemente comunicate de un om sau o colectivitate care gândește în mod specific și trăiește după alte norme decât

295 *Ibidem*, p. 74

296 *Ibidem*, p. 55

„celălalt” și care sunt apreciate ca străine pentru că, în decursul secolelor, oamenii aceia au trăit altfel decât cei care le cercetează existența. Contactele sporadice înfățișează pe celălalt ca diferit din punct de vedere al limbii, obiceiurilor, atitudinilor și comportamentului. Diferențele sunt evaluate superficial și, nu de puține ori, etichetate nefavorabil. Percepția celuiilalt, în acest caz, capătă o mare încărcătură psihologică determinată de șocul exotismului și neînțelegerii practicilor „celuilalt”.

Aspectele neînțelese și incompatibilitățile interculturale și de comunicare descoperite vor fi explicate și exprimate nu pe calea unei cunoașteri aprofundate, ci pe calea imaginarului bulversat de necunoscut, ale cărui producții pot fi exagerate, deformatoare ale realităților, încărcate de negativism și stereotipii. Exemplul cel mai elocvent, în acest sens, este oferit de elementele comunicate despre unele populații de către misionari și comercianți care *„au difuzat cu mare predilecție clișee mentale, iar comerțul nu a sesizat decât ceea ce putea duce la profit.”*²⁹⁷

Se constată o mare diferență între imaginile care sunt vehiculate de către grupurile etnice pe timp de pace și cele vehiculate pe timp de război. Imaginile cristalizare în timp de pace sunt caracterizate, de obicei, prin echilibru, prin dorința populațiilor de a cunoaște mediul social, cultural, politic și economic al spațiului zonal, continental și intercontinental din care fac parte. Deformările de imagine apar, în acest caz, datorită barierelor geografice, de limbă, de cultură, de spațiu, de interese politico-economice.

Imaginile vehiculate pe timp de război sunt mai „colorate”, mai diversificate și aproape întotdeauna codificate ostil. Aceste imagini redau ceea ce gândesc grupurile etnice despre popoarele cu care au venit în contact *„datorită acelei forme de turism de masă, singura*

297 Alexandru Duțu, *Călătorii, imagini, constante*, București, Editura Eminescu, 1985, p. 134

practicată în trecut, care au fost campaniile militare".²⁹⁸ Din analiza acestor imagini se pot trage două concluzii: a) războiul nu a favorizat cunoașterea reciprocă; descoperirea unor populații pe timpul campaniilor militare se face prin răscoală, la nivelul elitelor și nu al maselor,²⁹⁹ iar imaginile rezultate sunt grevate de spectrul morții și al distrugerii; b) caracterizările concise ale grupurilor etnice „cunoscute” prin războaie („turc”, „neamț”, „muscal”, „franzuz” etc.) sunt profund tradiționale și de aceea ele se regăsesc în primul rând în mediul popular, dar prin reflectare „inundă” și mediul intelectual. Ca urmare, imaginile de acest tip nu redau doar mentalitatea populară, ci și „modul de a gândi și de a simți al oamenilor atașați de cultura tradițională, aceea care se perpetuase atât în scris, cât și pe cale orală”.³⁰⁰

Dacă analizăm cazuri concrete (de exemplu fosta Iugoslavie) din diferite perioade istorice, constatăm că imaginile celuilalt legitimează acțiunile politice ale grupului etnic în percepția propriilor membrii și în judecata opiniei publice internaționale. „În situațiile de criză interetnică-afirmă Grigore Georgiu -, imaginile cu care operează grupurile beligerante se radicalizează și se încarcă de semnificații emoționale acute. Adversarul este «demonizat», victimizat ca «naționalist», «barbar», «neuropean», «țap ispășitor», factor declanșator al conflictului”.³⁰¹

Mai mult decât atât, războiul prin dimensiunea sa simbolică, informațională și psihologică influențează credințele, atitudinile mentalitățile, convingerile, curente de opinie, cercurile diplomatice și centrele de decizie politică,³⁰² determinând imaginile dorite despre celălalt în

298 Alexandru Duțu, *Literatura comparată și istoria mentalităților*, București, Editura Univers, 1982, p. 155

299 *Ibidem*

300 *Ibidem*

301 Grigore Georgice, „Războiul” imaginilor etnocentriste, în „Societate și cultură”, nr. 3/1992, p. 23

302 *Ibidem*

funcție de interese conjuncturale sau fundamentale structurate pe perioade istorice lungi.

Distanțele geografice dintre grupurile etnice joacă un rol major în cristalizarea imaginilor etnice, a imaginilor celuilalt. Cu cât grupurile etnice se află la o distanță mai mare unele de altele cu atât viziunea lor reciprocă sau unilaterală va fi mai difuză, confuză, mai binevoitoare și mai pozitivă. În percepția celuilalt, un rol important joacă fantezia, cunoștințele, de regulă aproximative, discernământul redus, bunul plac, *„faptul că această țară sau acest popor îndepărtat nu reprezintă vreo amenințare sau pericol la adresa propriei ființe și existențe”*.³⁰³ Dimpotrivă, cu cât grupurile etnice sunt mai apropiate ca distanță unele de altele, au calitatea de entități vecine, imaginile lor vor fi reciproce și încărcate de elemente psihologice și ale memoriei colective. Spre exemplu, *„raporturile dintre vecinii medievali nu sunt prietenești decât arareori și trecător”*.³⁰⁴

Imaginea grupurilor etnice vecine sau din spații geografice compacte sunt evident determinate de relații tensionate și de raporturi de forță. Aceste imagini preponderent negative rezultă din încărcarea de ordin politico-militar, dar și din deosebirile în privința limbii, originii, confesiunii, sau chiar religiei, a obiceiurilor și moravurilor. Nu de puține ori, imaginile de acest tip stau la baza atitudinilor care se *„transformă în ură deschisă, într-o xenofobie nedisimulată”*.³⁰⁵

Întregul ev mediu european este predominat de xenofobie individuală și colectivă. În imaginea celuilalt cu statul de vecin a predominat *„atitudinea respingătoare, dușmănoasă față de specificul diferit al celuilalt, care de data aceasta este de regulă respins în chip just, chiar dacă acest specific este relativizat și raportat la propria*

303 Adolf Armbruster, *Imaginea românilor la unguri și poloni*. în "Național și universal în istoria românilor", București, Editura Enciclopedică, 1998, p. 391-392

304 *Ibidem*

305 *Ibidem*

persoană și colectivitate prin care se explică și atitudinea negativă și intolerantă".³⁰⁶

Imaginea celuilalt în mentalul popular are valențe specifice. Această imagine are ca izvor oralitatea, *„care este foarte greu de reconstituit, pentru a-i putea delimita sfera de acțiune și a-i preciza mecanismele și funcțiile*".³⁰⁷ Locuitorii satelor – *„lumea care tace”* –, ce au depins aproape exclusiv de oralitate, nu s-au destăinuit celor care scriau și de care se delimitau sub impulsul suspiciunii și temerii. *„Numai atunci când forțele respinse s-au dezlănțuit, lumea care tace s-a dezvăluit, în parte*".³⁰⁸

Mai mult decât în alte segmente sociale, în mediul țărănesc imaginile despre celălalt se structurează pe sistemul de atitudini dominante format în acest mental: atitudinea față de viață, de moarte, atitudinea față de străin, atitudinea față de frică etc. Frica era, în anumite perioade, factorul comun al tuturor celorlalte atitudini. Frica era provocată, în primul rând, de celălalt, *„omul care gândea și se comporta altfel. Acesta putea fi străinul, cel care vorbea altă limbă, dar și... orășeanul sau aristocratul – omul din alt mediu”*.³⁰⁹

4. Comunicarea interetnică

Din perspective sociologice și psihologice, viața grupurilor umane este concepută ca *„un ansamblu de interacțiuni în cadrul cărora percepția și reprezentarea altuia au loc în termeni de așteptări și anticipări, de previziuni și strategii”*.³¹⁰ Această percepție a interacțiunii sociale arată că, în ultimă instanță, grupurile umane în general și grupurile etnice în special devin realități de sine stătătoare și specific individualizate în cadrul relațiilor dintre ele, care determină raporturi de cooperare sau conflictuale, relații care nu se pot stabili decât dacă

306 *Ibidem*, p. 393

307 Alexandru Duțu, *op. cit.*, p. 61

308 *Ibidem*

309 *Ibidem*, p. 142

310 Francis Balle, *Comunicarea*. în Raymond Bondon (coordonator), "Tratat de sociologie", București, Editura Humanitas, 1997, p. 64

etnoorganizările comunică între ele. Comunicarea, în această situație, este susceptibilă de a primi aprecieri favorabile sau defavorabile, pornind de la valorile și idealurile la care subscriu grupurile etnice care interacționează.

Întrucât comunicarea este mijlocul prin care grupurile etnice se influențează unele pe altele, ea este un agent esențial al proceselor intergrupuri la nivel global. „*Comunicarea face posibilă interacțiunea*”.³¹¹

Ca urmare, comunicarea între grupurile etnice este un fenomen social evolutiv, determinat de factori favorizanți sau frenatori, fenomen structurat în timpul istoric.

4.1. Factorii favorizanți ai comunicării

Factorii favorizanți ai comunicării interetnice sunt determinați de condițiile politice, economice, religioase, culturale care s-au sintetizat în timpul istoric, în spații fizico-geografice compacte și care au favorizat contactele directe și schimburile intergrupuri.

Comunicarea s-a dezvoltat și a îmbrăcat forme favorabile pentru grupurile etnice, mai ales în cazurile când acestea au constituit potențiali aliați sau companioni de destin în apărarea împotriva unui inamic comun și tradițional, când poziția unor anumite grupuri etnice a fost determinată de „fascinația pozitivă” față de cultura și civilizația altor grupuri etnice, când condițiile comune au făcut din grupurile etnice parteneri mereu impuși de geografie și istorie, când au existat interese economice și politice comune care au favorizat interacțiunile pozitive.

A comunica înseamnă a pune ceva în comun, a pune în relație, a împărtăși, a uni.³¹² Comunicarea între grupurile etnice presupune vehicularea de semnificații și subînțelesuri, pentru că oamenii comunică punând în comun emoții, sentimente, idei, opinii, fapte. Ca urmare,

311 Norman Goodman, *Introducere în sociologie*, București, Editura Lider, 1992, p. 137

312 Constantin Noica, *Rostirea filosofică românească*, București, Editura Științifică, 1970, p. 17

comunicarea este posibilă dacă relațiile dintre grupurile etnice nu sunt grevate de îngrădiri de ordin politic, ideologic, religios și dacă acestea subscriu la aceleași valori generale. Esențial în această situație este faptul că, odată stabilită, comunicarea se bazează pe o relație biunivocă, de egalitate, accentul punându-se pe minimizarea diferențelor dintre parteneri.

Comunicarea interetnică bazată pe valori comune a fost posibilă atâta timp cât conținutul și sensul valorilor a fost general acceptat pe arii mai extinse și cât acestea nu au fost bulversate de interese contradictorii și conflictuale. Și aici se constată o implicare a politicului și religiosului ce au determinat însăși evoluția sistemului de valori, *„care a variat de la o epocă la alta, dominantă fiind în trecut valoarea religioasă, apoi cea etică, apoi cea politică etc.”*³¹³

Recursul la valori implică o comunicare bazată pe atitudini compatibile în domenii esențiale, pe experiențe pozitive comune, pe respectul reciproc al trecutului și prezentului grupurilor etnice, pe proiecte comune în zonele de confluență și în organismele internaționale, pe afirmarea unei imagini de sine care să exprime respectul și acceptarea celuilalt.

Comunicarea interetnică este un proces dificil, generator adesea de distonanță și conflicte, ea s-a impus totuși ca un proces necesar și posibil. Comunicarea a constituit întotdeauna alternativa la închistare, izolare și confruntare. Realizarea comunicării implică efortul grupurilor etnice de a ieși din propriul sistem, stabilirea unor cadre de referință și a unor repertorii de coexistență compatibile și tolerante, astfel încât, prin intercunoaștere, fiecare partener al relației de comunicare să fie capabil să prevadă reacțiile celuilalt. În felul acesta, comunicarea va implica și înțelegerea.

Cunoașterea reciprocă a grupurilor etnice în procesul interacțiunii lor favorizează comunicarea. În procesul cunoașterii interetnice se implică tiparele culturale, sistemul de simboluri, limbile specifice, experiențele și

313 Alexandru Duțu, *op. cit.*, p. 252

practicile fiecărui grup etnic. Percepția și cunoașterea interetnică îmbracă forme instituționalizate pentru că cele mai puternice influențe în realizarea lor vin din direcția factorilor culturali și de interacțiune concretă (politică, economică etc.) a etnoorganizărilor. Grupurile etnice se percep, în primul rând, ca „*centru de acțiune*” politică, economică, religioasă, culturală ca entități generatoare de atitudini, care pot recurge la acțiuni pozitive sau negative, aprobatoare sau denigratoare, la acte care încurajează sau blochează comunicarea.

În același timp, grupurile etnice realizează intercunoașterea percepându-se ca entități cu scopuri, aspirații, sentimente și intenții specifice. Identificarea intergrupală a acestor elemente ține atât de experiențele indivizilor care realizează percepția, cât și de cunoașterea în grup, de obicei mediată, a etnoorganizărilor care intră în sfera de interes a altor grupuri etnice. Realizând cunoașterea altui grup etnic, subiectul raportează scopurile, aspirațiile, sentimentele exprimate și intențiile acestui grup la propriile scopuri, aspirații, sentimente și intenții, constatând compatibilitatea sau incompatibilitatea lor. Compatibilitățile sunt evidente când scopurile, aspirațiile, sentimentele și intențiile exprimă valori general acceptate de comunitatea internațională, continentală și zonală, când deschid posibilitatea cooperării, conlucrării și conviețuirii pașnice. Dimpotrivă incompatibilitățile și contradicțiile apar ori de câte ori scopurile, aspirațiile, sentimentele și intențiile grupurilor etnice sunt formulate și afirmate în detrimentul scopurilor, aspirațiilor, sentimentelor și intențiilor altor grupuri etnice. Compatibilitățile vor deschide permanent calea comunicării, generând contacte și activități în interesul grupurilor etnice implicate, iar incompatibilitățile vor transforma diferențele în opoziții și contradicții dând naștere intoleranței și conflictelor. Important pentru comunicarea interetnică este cunoașterea și dezvoltarea relațiilor dintre grupurile etnice pe linia compatibilităților și toleranței, închizând sursele generatoare de închistare,

izolare și confruntare.

4.2. Factorii care blochează comunicarea

Factorii care blochează comunicarea interetnică sunt generați atât de o percepție inadecvată gravată de stereotipuri și de interese contrare, cât și de conflicte și confruntări datorate unor împrejurări istorice concrete. Observațiile făcute de un larg evantai de științe (psihologie socială, etnologie, istorie generală, istoria mentalităților, etnografie, sociologie, literatura comparată) *„dovedesc că nu numai faptele, ci și opiniile, stările emoționale, prejudecățile pot înrâuri ideea pe care un popor și-o face despre altul și, în anumite împrejurări, chiar și deciziile politice atunci când acestea se lasă influențate de clișee, de modele de gândire simpliste, schematice”*.³¹⁴ Aceleași științe dovedesc însă și faptul că percepția simplistă influențată de clișee și de stereotipuri diminuează sau blochează comunicarea datorită barierelor psihologice clădite pe sentimente contrare, resentimente, etichetări și evaluări eronate. Situația ni se dezvăluie în întreaga ei complexitate dacă avem în vedere că *„imaginea unui popor despre altul, constituindu-se în timp, se modifică greu în datele ei esențiale și poate deveni un factor politic...”*.³¹⁵ Or, tocmai pe această imagine reziduală se bazează manipularea sentimentelor grupurilor etnice și blocarea comunicării dintre ele. Căci, la fel ca toate percepțiile din care rezultă imagini simpliste/incomplete despre etnoorganizări, stereotipurile etnice nu îngăduie realizarea condițiilor optime pentru o bună comunicare.

Percepția grevată de stereotipuri și prejudecăți a frânat mult timp comunicarea dintre grupurile etnice, mai ales când această comunicare nu era instituționalizată și când ea se realiza sporadic, prin observatori, mai mult sau mai puțin avizați. Percepțiile selective ale observatorilor puneau în evidență mai degrabă ceea ce corespundea intereselor lor sociale și grupurilor de interese reprezentate de ei. Selecția realizată de observatori

³¹⁴ Klaus Heitmann, *op. cit.*, p. 7

³¹⁵ *Ibidem*

demonstra că aceștia nu erau interesați să evidențieze asemănările dintre propriul grup etnic și grupul etnic evaluat – fapt ce ar fi deschis calea comunicării –, ci, mai degrabă, să pună în lumină singularitățile, spectaculosul și stranietățile acestui grup, creând un zid psihologic și afectiv care trăda, de fapt, dorința de a bloca comunicarea. Este vorba despre o „*modalitate de a vedea și de a scrie stăpânită de idei preconcepute... în care subiectivitatea autorului e dominată de concepții ideologice, politice, religioase ori de altă natură*”.³¹⁶

Desigur nu putem judeca observatorii care provin din diferite grupuri etnice ca singurii responsabili de blocarea comunicării interetnice. Subiectivitatea acestor observatori nu are nicidecum caracter strict individual. „*Pe interesele private, pe parțialitatea ideologică și afectivă personală se poate grefa o prejudecată colectivă a națiunii din care face parte autorul unei judecăți*”.³¹⁷ Ca urmare, orice evaluare a unui grup etnic „*trebuie văzută într-o relație directă cu contextul istoric și conjunctural-psihologic al națiunii purtătoare*”³¹⁸, luându-se în considerare „*relația politică dintre cele două state în respectiva perioadă*”.³¹⁹

Barierile de comunicare interetnică sunt și de natură lingvistică. O simplă numărare a limbilor globului pământesc evidențiază că acestea variază între 2000 – 6.000.³²⁰ Compararea numărului limbilor cu cel al țărilor existente (aproximativ 200) ne convinge că „*specificul umanității constă în contactele dintre grupurile lingvistice*”.³²¹ Situația este și mai complexă dacă evidențiem faptul că, în afara limbilor, există o sumedenie

316 *Ibidem*, p. 81

317 *Ibidem*, p. 82

318 *Ibidem*

319 *Ibidem*

320 Richard Clément, Kimberly, A. Noels, *Limbar și comunicare intergrupuri*, în Richard Y. Bourhis, Jacques-Phillippe Leyens (coordonatori), *op. cit.*, p. 180-181

321 *Ibidem*

de dialecte, registre sau stiluri care individualizează locuitorii ce le vorbesc, ca membri ai unor grupuri specifice ce interacționează în contexte sociale diferite.

Întrebuințarea și impurea limbilor este strâns legată de natura raporturilor dintre grupurile etnice. Acestea utilizează în relațiile internaționale forma standard a limbilor, pe care le impun prin mijloace politice, economice și culturale drept limbi de circulație zonală, continentală sau intercontinentală ori ca limbi oficiale în organismele regionale sau globale. Impunerea limbilor în comunicarea interetnică devine astfel un act „*identificat cu prestigiul, educația și puterea.*”³²² Membrii grupurilor etnice care au reușit să își promoveze limba ca mijloc de comunicare zonală s-au impus pe plan internațional și au reușit să controleze comunicarea și informația, transformându-le în factori de putere. În același timp, o altă parte a grupurilor etnice a fost constrânsă să-și folosească limba doar în mediul lor intern, datorită transformării ei treptate într-un mijloc de comunicare locală, fără importanță în plan general. În această situație, conectarea grupurilor etnice la comunicarea globală depinde tot mai mult de însușirea limbilor de circulație internațională, creându-se condiții de discriminare și inferioritate.

Fiecare limbă reflectă ideile, mentalitățile, viziunea asupra lumii proprie comunității care o întrebuințează. Fiecare grup etnic, prin limba sa, își modelează o lume originală, o lume a sa. În procesul comunicării prin limbă se transmit, în primul rând, elemente culturale, pentru că limba însăși este un fenomen cultural. Deci, este evident că orice comunicare prin limbă se constituie într-o comunicare interculturală, iar discriminarea în folosirea limbilor este o discriminare în comunicarea dintre culturi. Situația actuală a limbilor, raporturile dintre ele – limbi de circulație internațională, limbi oficiale, limbi locale, limbi intraetnice etc. – reflectă, de fapt, raporturile dintre culturi: culturi care intră în patrimoniul universal direct prin limba națională și culturi care comunică și realizează

transferuri culturale prin limbi cu circulație și accesibilitate restrânse. O comunicare de acest tip este asimetrică, inegală și parțial accesibilă.

Practica socială demonstrează că ideologia modelează relațiile dintre grupurile etnice, având în anumite situații și rol de blocare a comunicării. Se constată că ideologiile se numără printre cauzele conflictelor intergrupale care adesea sunt corelate cu prejudecățile rasiale și cu discriminarea. Gordon W. Allport situa originea prejudecăților în *„tendința de a face generalizări, de a forma categorii și de a suprasimplifica experiența în legătură cu lumea”*.³²³ Ostilitatea dintre grupuri – care blochează în mare parte comunicarea – alimentată de ideologii, se datorează prejudecăților individuale potențate de ignoranța indivizilor în ceea ce privește adevăratele caracteristici ale grupurilor etnice cu care intră în contact. Aceste prejudecăți generează ostilitatea prin vicierea contactelor și comunicării intergrupuri, prin evidențierea inegalităților de statut, prin susținerea clivajelor și suspiciunilor, prin hiperbolizarea și opunerea diferențelor.

Contactele dintre grupurile etnice viciate de ideologii provoacă luări de poziție din partea acestora. Rolul ideologiilor în construcția realității crește considerabil când acestea sunt sprijinite și promovate de către forțele politice din interiorul grupurilor etnice, care nu încurajează comunicarea, cunoașterea și stima reciprocă. Discursul ideologic, promovat de puterea politică, va urmări, în acest caz, justificarea unor practici și constituirea unor versiuni despre *„realitatea”* din grupul (grupurile) etnic etichetat ca ostil. Lipsa de comunicare este identificată ca responsabilitate a celuilalt. Interesele politice și economice ale grupurilor etnice filtrează în mod drastic opiniile și atitudinile față de *„străini”*. Uneori străinul este plasat pe un *„cerc exterior”*, unde sunt așezate interesele minore ale statelor. În acest caz, și disponibilitatea pentru contacte directe, susținute și

pentru o comunicare intensă va fi plasată pe „*cercul exterior*” al intereselor minore, secundare. Dimpotrivă, când politicul plasează „*străinul*” în centrul intereselor fundamentale, se constată o divesificare a imaginilor acestuia, străinul fiind identificat drept prieten, partener în relațiile de cooperare și comunicare care se dovedesc a fi extinse; dimpotrivă, dacă străinul este identificat drept inamic, contactele directe vor fi înghețate, iar comunicarea va împărtăși și ea aceeași soartă. Mai mult decât atât, când străinul este definit printr-o cunoaștere de tip conflictual, caracteristicile imaginii străinului vor constitui bariere majore în calea comunicării cu acesta. O comunicare favorabilă grupurilor etnice implicate în conflict nu va fi posibilă decât mult timp după stingerea conflictului, când străinul va fi plasat de interesele politice, economice, religioase etc. în poziția de partener.

Intoleranța etnică ca formă de manifestare a atitudinii intergrupuri constituie un factor important care blochează comunicarea dintre acestea. În general, intoleranța rezultă dintr-o multitudine de prejudecăți care implică respingerea „*celuilalt*”, „*considerat ca membru al unui grup față de care se manifestă sentimente negative*”.³²⁴ Prejudecata bazată pe o generalizare eronată și rigidă introduce stări psihologice defavorabile în percepția reciprocă a etnoorganizărilor, generând reprezentări și imagini care accentuează, în primul rând, aspectele negative ale realităților istorice comune. Comportamentul noncomunicațional în acest caz depinde de convingerile induse în interiorul fiecărui grup etnic față de aspectele de intoleranță atribuite celuilalt și de circumstanțele exterioare grupurilor etnice, pe care acestea nu le pot controla.

Prejudecățile care afectează relațiile intergrupuri „*se situează la nivelul judecăților cognitive și al reacțiilor afective. Când trecem în domeniul actelor, vorbim despre*

324 Richard Y. Borhis, André Gagnon, Léna Céline Moise, *op. cit.*, *loc.cit.*, p. 125

discriminare".³²⁵ Frecvent, discriminarea se manifestă deosebit de subtil și dăunător în domeniul comunicării interetnice, mai ales în plan internațional sau zonal în cadrul organismelor suprastatale economice, politice și de securitate. Discriminarea introduce incompatibilități artificiale între formele de expresie ale mesajului public internațional și cele ale mesajului interior etnic, relevând faptul că un grup etnic, căzut în jocul de interese ale unor centre de putere, cunoaște sincope de manifestare publică, mai ales în zona comunicării. Lucrul este evident îndeosebi după crearea spațiului internațional integrat al comunicării de masă. Acțiunea mass-media, ce transcende spațiul etnic, a fost repede conștientizată de centrele de putere cu intenții expansioniste și valorificată pentru realizarea informării unidirecționale (impunerea unei anumite informații în spațiile etnice vizate), discriminatorii (refuzarea statutului unor grupuri etnice de parteneri egali în procesul de comunicare, prin limitarea accesului acestora la informație), selective (producția și exportul de imagini fabricate direcțional în afara perimetrului etnic) și incontrollabile în interiorul grupurilor etnice (abuzul comunicațional produs prin structuri mediatice active care creează noncomunicare și pseudocomunicare, cu grave consecințe în dialogul social).

4.3. Comunicarea interculturală

Cultura grupurilor etnice variază de la una la alta. Științele care studiază diferitele aspecte ale comunităților umane exprimă diversitatea culturală considerabilă între societăți și faptul că acestea se deosebesc semnificativ prin culturile lor. Diversitatea culturală dintre grupurile etnice demonstrează flexibilitatea și varietatea acestora. Înțelegerea și aprecierea acestei diversități poate duce la respectul reciproc și la comunicarea dintre culturi, iar eludarea acestei diversități și afirmarea etnocentrismului cultural determină efecte contrare: intoleranță, exclusivism și lipsa comunicării.

Diversitatea culturilor se dezvăluie dacă analizăm

cadrul exprimării culturale, care constă în sistemul de semne și simboluri, în schemele de gândire și comportament, precum și în ansamblul de atitudini mentale fundamentale.³²⁶ Schema de gândire și comportament a culturii exprimă un „*mod de a gândi, de a simți, de a imagina într-un anume fel în fața unor probleme majore, precum dragostea, moartea, speranța, apariția și menținerea vieții, de a te comporta...*”.³²⁷ Această schemă și acest comportament sunt specifice tuturor membrilor care se simt solidari într-o anume cultură și care sunt modelați de un sistem de valori specific. Ca urmare, atitudinile culturale ale membrilor grupurilor etnice, bazate pe sisteme de valori specifice, se constituie în factori care favorizează comunicarea, cât și în elemente care pot bloca dialogul intercultural.

De fapt, se constată că orice contact intercultural se stabilește printr-un filtru format din imaginea celuilalt, ce „*selectează acele aspecte din personalitatea străinului care permit observatorului să se definească mai bine pe sine*”.³²⁸ Imaginea despre celălalt „*poate deveni «stereotip» care nu se modifică în ciuda transformării realității*”.³²⁹

O analiză atentă a fenomenului dezvăluie faptul că imaginea celuilalt ne introduce în mecanismul comunicării interculturale și ne determină să observăm laturile ce nu ne sunt familiare și pe cele care ne intrigă pentru că se relevă ca net deosebite de ale noastre. Prin urmare, cunoașterea și acceptarea celuilalt favorizează comunicarea și schimbul de valori, în timp ce neacceptarea celuilalt blochează comunicarea interculturală.

Neacceptarea celuilalt se exprimă, de fapt, prin etnocentrismul cultural care reflectă „*tendința de a*

326 Alexandru Duțu, *Literatura comparată și istoria mentalităților*, București, Editura Univers, 1982, p. 191

327 *Ibidem*

328 Alexandru Duțu, *Călătorii, imagini, constante*, București, Editura Eminescu, 1985, p. 18

329 *Ibidem*

considera propria cultură superioară altora din punct de vedere moral și, astfel, de a judeca alte culturi după standardele proprii."³³⁰ În concepțiile etnocentriste, practicile altor culturi sunt percepute nu doar ca deosebiri, ci de-a dreptul ca deviații.

Dar, etnocentrismul cultural pierde mereu teren în favoarea cunoașterii și acceptării diferențelor culturale. Se afirmă tot mai mult evaluarea științifică a practicilor culturale plecându-se de la ipoteza că „*nicio practică culturală nu este inerent bună sau rea; fiecare trebuie înțeleasă în raport de locul ei în configurația culturală mai largă*”.³³¹ Această abordare impune abținerea de la formularea unor verdicte valorice superficiale și conjuncturale asupra practicilor și elementelor culturale necunoscute și adoptarea unor atitudini de toleranță, de respect față de stilurile culturale care pot părea ciudate sau nefirești.

Această tendință s-a dezvoltat mai ales după al doilea război mondial, când reprezentanți ai diferitelor științe au hotărât să intensifice relațiile dintre ei, pentru a se cunoaște mai bine, pentru a descoperi împreună tendințele și atitudinile care provoacă prețuirea celuilalt și nu exacerbari individuale. Noua abordare și-a propus ca obiectiv studierea mai atentă a „*celuilalt*” din perspectivă culturală, a străinului care utilizează alt cod de comunicare, format în decursul existenței, într-un trecut care nu a fost peste tot același.

Antropologia culturală a deschis noi perspective în cunoașterea particularităților culturale și, totodată, în dezvoltarea contactelor între culturi: investigarea oralității și a vizualului, prin scoaterea la iveală a unor colectivități cu o cultură deosebită care nu se desfășurase pe registrul scrisului (povestiri, poeme, țesături, ceramică populară, meșteșugurile, îmbrăcămintea, construcția caselor etc.); stabilirea multiplelor legături ale operei cu mediul

330 Norman Goodman, *Introducere în sociologie*, București, Editura Lider, 1992, p. 61

331 *Ibidem*, p. 60

cultural; stabilirea rolului culturii orale și expansiunii cărții (raportul între carte și oralitate); reconstruirea trecutului cultural al diferitelor grupuri umane; identificarea centrelor care au favorizat schimbul de valori; cercetarea tiparelor de gândire și a originalității culturilor; analiza relației scris-comunicare.

Studiile elaborate din perspectiva antropologiei culturale relevă valențele culturilor de tip tradițional care au „*încurajat comunicarea pe calea a vedea-a face, a auzi-a spune; de unde, o pondere considerabilă acordată oralității și artelor vizuale*”.³³² În interiorul acestor culturi, dar și în spațiul intercultural, „*scrisul a slujit mai puțin comunicării și mai mult conservării: au fost copiate textele sacre, au fost elaborate cronografe pentru a înregistra evenimentele pilduitoare, au fost consemnate maximele și pildele care puteau călăuzi omul pe calea vieții*”³³³. Deși într-o relație disproporționată arată limbajul figurativ și scrisul s-au îmbinat armonios în diferitele culturi făcând posibilă comunicarea intra și interculturală prin construirea, argumentarea, difuzarea și conservarea mesajelor realizate în anumite spații culturale și destinate spațiului cultural propriu sau altor culturi. Se deschide astfel perspectiva producerii și difuzării valorilor ca un proces dinamic; „*cultura nu mai apare ca un muzeu imaginar*”³³⁴ ci, mai degrabă, ca spațiu de elaborare a mesajelor interculturale.

Comunicarea în cadrul intracultural, între membrii unui grup cultural omogen funcționează sintactic și semantic. Dar comunicarea între diferite culturi, prin contacte sistematice sau sporadice se izbește de bariere semantice. Ele se datorează sistemelor de semne și simboluri cărora le corespund sisteme de semnificații specifice diferitelor culturi. Corespondența dintre semn, simbol și semnificație fiind responsabilă de stabilirea

332 Alexandru Dușu, *Literatura comparată și istoria mentalităților*, p. 202

333 *Ibidem*, p. 203

334 Alexandru Dușu, *Călători, imagini, constante*, p. 20

raportului dintre semn, simbol, pe de o parte, și reprezentare și imagine, pe de altă parte, ea este responsabilă și de comunicarea dintre culturi. Acolo unde raportul semn, simbol/reprezentare, imagine a fost similar, *„culturile au comunicat interes participând, cel mai adesea, la aceeași formă de cultură.”*³³⁵

Înainte de revoluțiile în știință și tehnică, cu preponderență în Evul Mediu și în Renaștere, comunicarea între culturi era strâns legată de un protocol vast și adesea construit cu o abundență inutilă de expresii, cuvinte și imagini. Protocolul era aproape întotdeauna minuțios pregătit și se raporta invers proporțional la capacitatea canalului de comunicare *„care scădea imens cu distanța geografică.”*³³⁶ În epocile modernă și contemporană, dezvoltarea tehnico-științifică permite, în mare parte, o comunicare, tehnic vorbind, aproape fără bariere. Perfecționarea tehnică a comunicării a generat, însă, drept consecință accesul potențial la comunicare și informație și minimalizarea pregătirii mesajelor de comunicare. A apărut, astfel, o situație paradoxală în fața umanității: *„comunicăm din ce în ce mai mult și ne înțelegem din ce în ce mai puțin.”*³³⁷

Situația descrisă mai sus a determinat apariția în comunicarea interculturală a unui fenomen de înțelegere aparentă, mimetică, care poate produce percepții eronate a diferențelor culturale și *„iluzii de conflict fără bază reală.”*³³⁸ Neglijențele în construirea mesajelor, excluderea protocolului de pregătire atentă a mesajelor însoțite de mijloace de comunicare din ce în ce mai perfecționate și *„neglijarea aproape completă a codului cultural și religios diferit a partenerilor duc la situații conflictuale mai grave*

335 Alexandru Duțu, *Literatura comparată și istoria mentalităților*, p. 172

336 Viorel Roman, *România în Europa*, București, Editura Tehnică, 1994, p. 127

337 *Ibidem*

338 *Ibidem*

ca în trecut.³³⁹

Schimbările intervenite în domeniul geopoliticii și geostrategiei, trecerea de la lumea bipolară la lumea multipolară au generat consecințe directe și asupra comunicării interculturale, mai ales în ceea ce privește comportamentul cultural strategic: „*multipolaritatea obligă culturi diferite să coopereze pozitiv sau negativ (conflict)*”; „*implică evidențierea cunoașterii și comportamentului diferit al participanților*”³⁴⁰ la comunicarea interculturală, pentru că baza oricărui comportament nu poate fi în afara unui model cultural.

4.4. Comunicarea interreligioasă

Comunicarea, atitudinea și comportamentul interetnic sunt determinate și religioase. Prin religii, etnoorganizările aleg dintr-o varietate infinită de atitudini și comportamente un număr foarte mic și stabil de posibilități, care sunt determinate de orizontul de interpretare al oamenilor și grupurilor sociale, de necesitatea stabilirii unui nucleu de cunoștințe și practici general acceptate, generatoare de activități funcționale inteligibile. Originalitatea acestei alegeri depinde de „*voința selectivă*” realizată după o „*grilă interpretativă pe care o interpune între un conținut preexistent și rezultatul său «modern»*”.³⁴¹

Pentru a stabili coordonatele comunicării interreligioase trebuie să abordăm încă de la început funcțiile religiei în cadrul grupurilor etnice, funcții care sunt strâns legate de opțiunile de alegere, de voința selectivă și interpretativă a acestora.

Funcția de asigurare a coeziunii grupurilor etnice survine din faptul că religia acționează ca o forță unificatoare în societate asigurând, și impunând totodată, un ansamblu de idei, valori și norme în jurul cărora oamenii pot forma o identitate comună. Religia

339 *Ibidem*

340 *Ibidem*

341 Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, București, Editura Nemira, 1994, p. 34

îndeplinește funcția de unificator prin stabilirea unui limbaj comun, prin faptul că oferă grupului „*un ansamblu comun de valori*.”³⁴²

Funcția de control social se realizează mai ales prin oferirea unor norme morale de conviețuire socială. Normele sociale sunt, în foarte multe cazuri, bazate pe idei religioase. În multe societăți legi importante dobândesc forță morală, alături de cea legală, datorită faptului că ele sunt impregnate de valori religioase care le conferă o legitimitate sacră (monarhia de drept divin în lumea creștină – și nu numai –, concordanța principiilor dreptului canonic cu legislația laică în țările islamice).

Funcția afectivă și psihologică asigură oamenilor sprijinul pentru supraviețuire într-o lume complexă, plină de primejdii, atât la adresa trupului, cât și la adresa sufletului. Religia determină o anumită atitudine față de moarte, „*sugerează un oarecare scop în a muri și oferă un ansamblu de practici rituale pentru doliu („priveghiul” la creștini sau „și va” la evrei, de pildă) care ușurează suferința supraviețuitorilor*”.³⁴³

Funcția teologică, prin care religia oferă un scop în viață, dă de fapt sens vieții oamenilor și grupurilor. Ea oferă răspunsuri satisfăcătoare din perspectivă psihologică, emoțională – marilor probleme ale existenței. Elaborează „*modelul de viață*” pe care oamenii trebuie să-l urmeze. Chiar și moartea devine „*transparentă*”, pentru că religia explică ce li se întâmplă oamenilor după ce mor.

În general, bibliografia de specialitate vorbește despre faptul că „*religiosul satisface anumite necesități ale naturii umane legate de curiozitate, securitate, comunicare, conștiință împăcată, exaltare, nerăbdare...*”³⁴⁴, dar și necesități sociale și politice de unde derivă „*funcția morală a religiosului, aceea de a așeza moravurile pe*

342 Norman Goodman, *op. cit.*, p. 286

343 Ibidem, p. 287

344 Jean Baechler, *Religia*, în Raimond Boundon (coordonator), "Tratat de sociologie", București, Editura Humanitas, 1997, p. 483

*temelii lipsite, în ochii celor interesați, de arbitrar*³⁴⁵ și funcția ideologică, pusă „în slujba instituțiilor sociale și, mai precis, politice”.³⁴⁶

Deci, religia, prin funcțiile sale multiple, a jucat și mai joacă un rol important în viața oamenilor și a grupurilor relevând valențe de ordin moral, politic, ideologic, identitar, confesional, sacru, normativ, orientativ, motivațional, afectiv etc., cu implicații asupra modului cum percep oamenii și grupurile etnice propria etnie, precum și etniile cu care intră în contact.

Contextul cultural al comunicării este determinat, în ultimă instanță, de „un cod rigid și foarte stabil de esență religioasă”,³⁴⁷ care implică faptul că „nucleul de credință unic mai multor culturi diferite național, dar asemănător religios, este astfel greu de realizat. Asta duce la impresia că religiile și-au epuizat mesajul (actualitatea) și că trăim într-o lume în care toți credem și gândim la fel”.³⁴⁸ Însă, realitatea demonstrează contrarul, cel puțin pentru unele zone de pe planeta noastră.

În secolul nostru, exclusivismul religios devine din ce în ce mai puțin evident, crescând astfel șansele de cooperare ale diferitelor grupuri etnice cu sisteme religioase diferite. În același timp, nu trebuie neglijate religiile care au un anumit potențial de expansiune sau valențe latente de agresiune.

Pentru a ne forma o imagine cât mai concludentă despre posibilitățile comunicării între religii și despre barierele care diminuează sau blochează comunicarea este necesară trecerea în revistă a religiilor dominante și a centrelor lor spirituale (tabel 1)³⁴⁹ precum și urmărirea contradicțiilor tradiționale dintre confesiuni, a potențialului și a direcției de conflict ale diferitelor

345 *Ibidem*

346 *Ibidem*

347 Viorel Roman, *op. cit.*, p.129

348 *Ibidem*

349 *Ibidem*, p.132

credințe religioase (tabelul 2) ³⁵⁰.

Tabelul 1

Religia	Proporții (nr. de adepți)	Centrul
Catolicism	17, 4%	Roma
Ortodoxism	4, 2%	Istanbul
Protestantism	7, 7%	Nedeterminat
Cult mozaic	0, 4%	Ierusalim
Islam	13, 9%	Meca
Shintuism	2, 0%	Kyōto
Hinduism	12, 2%	India
Budism	5, 1%	India
Confucianism		Peking
Alții	31, 1%	

Tabelul 2

Religia	C	O	P	I
Catolicism (C)		X	X	X
Ortodoxism (O)			X	X
Protestantism (P)				X
Islamism (I)				
Cult mozaic (M)				
Shintuism (S)				
Hinduism (H)				
Confucianism (Cf)				

Sursele de conflict între religii și blocarea comunicării derivă de cele mai multe ori din atitudini și acțiuni de prozelitism și exclusivism. Spre exemplu, catolicismul e adoptat drept model ideea de stat universal. El desconsideră sau tolerează cel mult ideea și realitatea națiunii. „Întemeindu-se pe ideea de stat divin, catolicismul trece sfidător peste hotarele naturale și organice ca etnia și limba”.³⁵¹ Ortodoxismul a adoptat drept model ideea de organism. În ortodoxie, biserica nu

³⁵⁰ Ibidem, p.133

³⁵¹ Ibidem, p. 135

este nici stat autoritar (precum la catolici), nici mănunchi de libertăți (precum la protestanți), ci un „*organism*” după principiul „*fiecare om e vinovat pentru faptele tuturor*”.³⁵² De aceea, afirmă unii autori, ortodoxismul „*intră evident în conflict cu populații care urmăresc un scop precis și obiectivizabil. Democrațiile de sorginte romano-catolice și protestante... sunt de aceea incompatibile cu ortodoxia în «organică»*”.³⁵³

Protestantismul postulează că semnul lui Dumnezeu pe Pământ este „*cel ales*” dintre cei egali (botezați). Datorită lipsei de ierarhie a organizațiilor, protestanții dezvoltă o eficacitate foarte mare în rezolvarea „*problemelor unice*” și eficiență scăzută în rezolvarea „*problemelor mari*”. Astfel se explică succesele economice, stabilitatea, consensul social, dar și faptul că uneori problemele insolubile nu sunt recunoscute ca atare. Acest sistem religios este compatibil și „*se completează ideal*” cu cel romano-catolic, în timp ce este mai puțin compatibil cu islamismul, mozaismul, shintuismul și confucianismul.

Islamismul consideră că această religie este deasupra celorlalte întrucât Muhammad este ultimul profet. Urmând „*directivele unei «internaționale», întemeindu-se pe ideea de stat divin, islamul trece fără dificultate peste hotarele naturale și organice în special neamurile*”.³⁵⁴

Cultul mozaic are la bază ideea „*poporului ales*” de către Dumnezeu, justificând astfel superioritatea față de alte neamuri. Folosindu-se de existența dreptului islamic care împarte lumea în Dar-al islam (Casa Islamului) și Dar-al Harb (Casa războiului), adepții acestui cult se implică în conflictul Occident – lumea arabă (Islam), constituind cap de pod al lumii creștine occidentale. „*Astfel, conflictul israelo-arab, afirmă Viorel Roman, este irezolvabil*”.³⁵⁵ Noi credem totuși în rațiunea oamenilor, indiferent de credința

352 *Ibidem*, p. 136

353 *Ibidem*

354 *Ibidem*, p. 137

355 *Ibidem*

religioasă.

Shintuismul este o sinteză a formelor religioase transcendente japoneze, cu rădăcini arhaice. Această religie „*nu are cărți sfinte, nicio confesie de credință unică și nu desfășoară activități de prozelitism*”.³⁵⁶

Hinduismul nu are un cod religios, dogmă sau credo comun tuturor credincioșilor. Cultul hindus se bazează pe un anumit model comportamental pentru credincioși (rituri și ceremonii), însă lasă acestora o largă libertate de concepție și filosofică. Această religie este deosebit de tolerantă și deschisă asimilării elementelor altor religii.

Confucianismul pune accent deosebit pe respectarea tradițiilor și pe cultul strămoșilor. Este o doctrină etic politică. „*Transcendența este «armonia cosmică» care constituie modelul armoniei sociale fără Dumnezeu.*”³⁵⁷

Teoreticienii conflictului arată că în toate societățile religia a produs și încă mai produce conflict social. „*Cruciadele i-au ațâțat pe creștini împotriva musulmanilor și au provocat nenumărate distrugerii. Una dintre justificările majore pentru colonizarea europeană a Africii, Asiei și Americii de Sud a fost să-i convertească pe «păgâni» - oameni care se închinau la idoli sau la mulți zei*”.³⁵⁸ Stau, de altfel, mărturie o serie de conflicte geopolitice motivate religios: conflictul între Islam și lumea creștină, conflictul din Irlanda de Nord, conflictul din fosta Iugoslavie, dintre sârbii ortodocși și croații catolici, dintre sârbii ortodocși și albanezii musulmani, conflictul dintre Pakistan și India (musulmani și hinduși), conflictul din Golf (creștini, mozaici și musulmani), conflictul din Orientul Apropiat (mozaici și musulmani), conflictul din Tibet (budiști și confucianiști) etc.³⁵⁹

Ultimul deceniu a fost martorul unei dezvoltări considerabile a fundamentalismului printre musulmani (Afghanistan, Iran, Arabia Saudită etc.). Acest fenomen își

356 *Ibidem*

357 *Ibidem*, p. 139

358 Norman Goodman, *op. cit.*, p. 289

359 Viorel Roman, *op. cit.*, p. 139-140

face apariția în condiții de schimbări sociale, când confuzia și destructurarea instituțiilor erodează normele și valorile obișnuite. *„O întoarcere la ideile fundamentale oferă stabilitate și intimitate, o modalitate de a face față dezordinii și efectelor dezorganizatoare ale schimbării”*.³⁶⁰ Însă, prin reafirmarea tradiției, a trecutului *„religia poate redirecționa schimbarea socială dinspre viitor spre trecut”*.³⁶¹ Desigur, și fundamentalismul creștin poate fi analizat și evaluat în același fel.

Deși în prezent lumea este confruntată cu desfășurarea *„unor fundamentalisme religioase agresive, intolerante, paralel cu modernizarea existenței umane are loc și un proces de laicizare”*.³⁶² Este posibil ca apartenența la o anumită religie să constituie o problemă de conștiință personală și, în felul acesta, *„va dispărea baza acelor entități colective care sunt posibili purtători ai germenilor unor conflicte globale”*.³⁶³

În ultima parte a secolului nostru se fac eforturi importante în direcția reconcilierii interconfesionale, eliminarea intoleranței și a surselor de conflict. După sfârșitul celui de-al doilea război mondial, libertatea religioasă a fost proclamată de numeroase rezoluții ale organismelor internaționale – Națiunile Unite (Charta O.N.U.), Consiliul Europei și Acordul de la Helsinki (C.S.C.E.) –, iar filosofia toleranței, *„iubirea universală a aproapelui”*, s-a dezvoltat în primul rând în mediul creștin. Europa poate fi considerată un exemplu al toleranței religioase, lucru demonstrat de un raport la organizației Amnesty International care arată că *„45% din cetățenii europeni nu comit violări ale drepturilor religioase, 26% comit puține încălcări ale acestora, și numai 7% comit*

360 Norman Goodman, *op. cit.*, p. 292

361 *Ibidem*

362 Constantin Buchet, *Religie și putere în relațiile internaționale contemporane*, București, Editura Didactică și Pedagogică R.A., 1998, p.94

363 *Ibidem*

violări ale drepturilor religioase fundamentale".³⁶⁴

Cele mai importante acțiuni în sprijinul comunicării și toleranței interreligioase, care au avut loc în ultimele decenii ale secolului nostru, sunt următoarele:

— Enciclica papei Ioan Paul al II-lea - *Sollicitudo Rei Socialis* (1988), unde Vaticanul se ocupă de problematica toleranței religioase;

— Declarația Națiunilor Unite din 1981, care stipulează „*libertatea conștiinței și dreptul la manifestare religioasă*”;

— Comisia mixtă internațională pentru dialog între Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă, care și-a desfășurat lucrările la Bari (1987), Valmo (1988) și Freising - Germania (iunie 1990);

— Restabilirea relațiilor cu Vaticanul a țărilor din zona central-est-europeană: Polonia (17 iulie 1989), România (martie 1990), Cehoslovacia (30 iunie 1990), Federația Rusă (octombrie 1990);

— A doua Reuniune Ecumenică Europeană prin lucrările Conferințelor Bisericii Europene și Consiliului Conferințelor Episcopale Europene (23 - 28 iunie 1997), la Graz - Austria;

— Declarația de la Cairo asupra Drepturilor Omului în Islam (august 1990), care reflectă revenirea la tradiția medievală a toleranței față de alte religii; liderii lumii islamice au semnat un adevărat „Pact moral” de apărare a drepturilor religioase;

— Politici de reciprocitate inter - confesionale: Arabia Saudită a primit permisiunea construcției unei moschei în Elveția, iar Elveția a ridicat o biserică la Al-Ryod; raporturile de reciprocitate religioasă dintre China și Arabia Saudită;

— Carta Conferinței Islamice (1972) arată în preambul că „*statele islamice reafirmă convingerea lor în Charta ONU, care apără drepturile fundamentale ale omului, deci și cele religioase*”;

— Discuții pe baza Declarației asupra Eliminării

Tuturor Formelor de Intoleranță și Discriminare a Drepturilor și Credințelor religioase, desfășurate între guvernele islamice (1981);

— Vizita ecumenică a papei Ian Paul al II-lea în România (7 - 9 mai 1999).

Întrebări și probleme

1. Enumerați elementele de identitate a grupurilor etnice.

2. Stabiliți raporturile dintre imaginea de sine și imaginea celuilalt în procesul comunicării interetnice.

3. Identificați factorii de potențare și de blocare a comunicării interetnice.

4. Analizați specificul comunicării interculturale.

5. Stabiliți conexiunile dintre comunicarea interculturală și comunicarea interconfesională în evoluția lor diacronică.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Bibliografie minimală

BOURHIS, Richard Y, LEYENS, Jacques-Philippe (coordonatori), *Stereotipuri, discriminare și relații intergrupuri*, București, Editura Polirom, 1997

GEORGIU, Grigore, *Etnocentrismul și paradoxul diversității culturilor*, în „Societate și Cultură”, nr. 4/1991

Idem, *Războiul imaginilor etnocentriste*, în „Societate și Cultură”, nr. 4/1992

HEITMANN, Klaus, *Imaginea românilor în spațiul lingvistic german, 1775 - 1918*. Studiu imagologic, București, Editura Univers, 1985

MAZILU, Horia-Dan, *Noi despre ceilalți. Fals tratat de imagologie*, București, 1998

POP, Ioan-Aurel, *Românii și maghiarii în secolele IX-XIV. Geneza statului medieval în Transilvania*, Cluj-Napoca, Centrul de Studii Transilvane, Fundația Culturală Română, 1996

Roman, Viorel, *România în Europa*, București, Editura Tehnică, 1994

TODOROV, Tzvetan, *Cucerirea Americii. Problema celuilalt*, Iași, Institutul European, 1994

Bibliografie suplimentară

AFLOROAIEI, Ștefan, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Iași, Institutul European, 1994

BĂDESCU, Ilie, DUNGACIU, Dan, BALTASIU, Radu, *Istoria sociologiei. Teorii contemporane*, București, Editura Eminescu, 1996

CULDA, Lucian (coordonator), *Investigarea națiunilor. Aspecte teoretice și metodologice*, București, Editura Licorna, 1998

DUȚU, Alexandru, *Călătorii, imagini, constante*, București, Editura Eminescu, 1985

* * *Național și universal în istoria românilor*, București, Editura Enciclopedică, 1998

Tema 6

ȚARA ROMÂNEASCĂ ÎN SECOLELE XIV-XVI

Societate și societăți – considerații preliminare □
Cadrul geografic □ Factori de mediu □ Statalitatea
medievală românească sud-carpatică □ Populația □
Structuri economice □ Structuri sociale

□ Elemente ale relațiilor internaționale – formule de
organizare a păcii

Rațiunea introducerii unui asemenea capitol într-un curs declarat a fi de imagologie istorică rezidă în nevoia de a descifra mediul în care s-au format mentalitățile colective și imaginile sociale. Din această perspectivă, demersul nostru vizează realizarea unei succinte treceri în revistă, comparative, a stării și dinamicii societăților Europei danubiene în conjuncturile specifice ale secolelor XIV-XVI.

1. Societate și societăți

În general, societățile sunt asimilate unor tipuri de civilizații. Termenul civilizație are mai multe accepțiuni. Se poate consemna ca dată a apariției sale secolul al XVIII-lea, când utilizarea sa, în Franța, avea conotații puternic restrictive. Astfel, o primă semnificație a termenului – utilizat în justiție – era cea de act de justiție sau o hotărâre care conferă un caracter civil unui proces penal. Ulterior,

termenul a desemnat ceva care se opune, în mare, „barbariei”.

„*Civilizația înseamnă drumuri, porturi și cheiuri*” susține Charles Seignobols, în timp ce, în viziunea istoricului Eugene Cavaignac, civilizația este „*un minimum de știință, de artă, de ordine și de virtuți /.../*”. O poziție interesantă o are școala antropologică anglo-saxonă, care operează o diferențiere între culturile primitive și civilizațiile societăților evolute.

Dintr-o perspectivă strict cronologică se poate vorbi despre mai multe tipuri de societăți/civilizații desemnate generic prin sintagmele societatea arhaică, societatea antică, societatea medievală, societatea renescentistă/premodernă, societatea modernă, societatea postmodernă/contemporană. Pe această structură cronologică istoriografiile de orientare marxistă au conceput societatea ca o succesiune a modurilor/relațiilor de producție. În consecință, se vorbea despre comuna primitivă, societatea sclavagistă, societatea feudală, societatea burgheză (în cazul specific al României era vorba de o societate burghezo-moșierească), societatea comunistă.

În realitate, modelul este irelevant. Afirmția are la bază două aspecte. În primul rând, o asemenea categorisire nu permite trasarea unor delimitări clare între diversele tipuri de societăți/civilizații. Un exemplu elocvent în acest sens îl reprezintă discuțiile asupra limitei cronologice superioare pentru societatea medievală/feudală. În timp au fost avansate mai multe evenimente care ar fi putut fi luate în considerație. Amintim aici căderea Constantinopolului (1453), descoperirea Americii (1492), Războiul de 30 de ani (1618 – 1648), Revoluția burgheză din Anglia (1642). Unele dintre acestea se mai regăsesc în manualele de istorie.

În al doilea rând, niciuna din ele nu rezistă la o analiză serioasă, fiind tributare modelului europocentrist.

În consecință, nu se pot explica particularitățile locale și sincronismul diferitelor tipuri de societate, cum ar fi discrepanța dintre lumea europeană și lumea japoneză la mijlocul secolului al XIX-lea. Concluzionând, se poate afirma că modelul fundamentat pe concepția despre unitatea civilizațiilor/tipurilor de societate se dovedește a fi eronat.

Concepția lui Toynbee. Potrivit istoricului britanic³⁶⁵, determinante pentru tipul de civilizație sunt rasa, mediul înconjurător și structurile instituționale (în sens sociologic) și capacitatea acestora de a se adapta la factorii de mediu.

Toynbee folosește termenul rasă în sensul de „posedarea unei calități distincte și transmisibile de către un anumit grup de ființe omenesti”. În acest context interesează acele calități psihice sau spirituale presupuse a fi înnăscute în anumite societăți. Interpretarea nu se verifică datorită faptului că unele civilizații sunt considerate a fi produsul mai multor rase. Prin sintagma mediul înconjurător sunt luați în considerare îndeosebi factorii defavorizanți ai evoluției umane în arealul de locuire.

Aplicarea modelului propus, i-a permis lui Toynbee identificarea a 21 de civilizații: 6 civilizații primare și 15 civilizații afiliate (rezultat al adaptării la alți factori de mediu prin iradierea de la civilizațiile primare). Acestea sunt prezentate în tabloul următor:

Civilizații primare	Civilizații afiliate	Forme particulare civilizațiilor afl
egipteană		
sumeriană	babiloniană	

365 A.J. Toynbee, *Studiu asupra istoriei*. Sinteză asupra volumelor I-X de D.C. Somervell, București, Editura Humanitas, 1997, passim.

	Indică Iraniană hitită arabă	
minoică	elenă siriacă occidentală creștin-ortodoxă	mediteran rusă
sinică	chineză japoneză	
maya	yucatecă mexicană	
andină		

Concepția lui Braudel. Potrivit concepției istoricului francez³⁶⁶, civilizațiile sunt definite de mai multe criterii. Astfel, civilizațiile înseamnă spații³⁶⁷, civilizațiile sunt societăți³⁶⁸, civilizațiile sunt economii, mentalități colective sau sunt continuități.

Din perspectiva imagologiei istorice, societățile/civilizațiile sunt definite în primul rând de provocările cărora trebuie să le facă față (naturale și antropice), precum și de capacitatea de a se adapta la aceste provocări. În acest model, esențială este structura ocupațională/ ocupația predominantă și caracteristică a respectivei societăți. Aceasta generează paradisul și „ținutul fricii” (mitologia specifică), teogonia, antropogonia, mentalitățile colective și comportamentele

366 F.Braudel, *Gramatica civilizațiilor*, București, Editura Meridiane, 1994, passim.

367 *“/.../ a vorbi de civilizație înseamnă a vorbi de spații, de pământuri, de relief, de clime, de vegetație, de specii de animale, de avantajele date sau dobândite”*

368 *“/.../ societatea nu poate fi niciodată separată de civilizație (și invers): cele două noțiuni se referă la aceeași realitate ”.* În accepția lui Braudel, semnul exterior cel mai puternic al diferențelor dintre “cultură” și “civilizație” este prezența sau absența orașelor

sociale adecvate (economice, politice, militare, culturale). Important este faptul că parametrii nu au o condiționare cronologică strictă.

În consecință, din perspectiva imagologiei istorice se deosebesc următoarele tipuri de societăți: societăți de agricultori, societăți „războinice” /pastorale/ vânătoarești, societăți urbane/negustorești, societăți industriale, societăți postindustriale. Fiecare dintre acestea generează mentalități și comportamente colective specifice, precum și imagini de sine și despre „celălalt” diferite.

Se impune a sublinia faptul că în modelul propus de noi religiile nu generează tipuri de societăți. Motivația rezidă în faptul că religiile ca forme de interpretare mitică a realității se modelează după realitățile/provocările mediului și structura ocupațională. Astfel, cele trei mari religii înrudite la origini - iudaismul, creștinismul și islamul - apar în același mediu, caracterizat prin comunități de păstori, climat neprielnic/deșertic, provocări majore și restrictive pentru locuitori. În cazul protestantismului, lucrurile sunt diferite, acesta apărând și ca o reacție a orășenimii/bancherilor la interdicțiile impuse de creștinismul catolic asupra operațiilor financiare³⁶⁹.

Pe de altă parte, în lumea islamică sunt evidente diferențe între societatea arabă din epoca califală și cea otomană clasică. Astfel, lumea arabă preislamică, lipsită de resurse (societate de păstori), a promovat agresivitatea la rang de virtute supremă, musulmanul fiind obligat să participe activ la djihađ. Consecința acestui comportament a fost instituirea unui control asupra principalelor căi de comunicație a economiei-univers specifice și obținerea unei poziții dominante în cadrul economiei-univers. Pacea care a survenit a generat translatarea ocupației dominante din sfera războiului spre ocupații neagricole/meșteșuguri și comerț la distanță, impulsionând astfel fenomenul de urbanizare. Spre deosebire de lumea arabă, lumea otomană va rămâne războinică. Cauzele acestei stări de

369 Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, București, Editura Humanitas, 1993

lucruri rezidă atât în existența unui potențial agricol superior – o parte însemnată a populației va rămâne cantonată în mediul rural, ceea ce înseamnă un grad redus de urbanizare și, implicit, monetarizare redusă a economiei –, cât și în competiția permanentă pentru controlul căilor de comunicație materializată în conceptul de „frontieră în mișcare”. Rezultă că aceeași religie generează societăți diferite datorită provocărilor cărora trebuie să le facă față, consecința fiind o evoluție diferită a imaginii „celuilalt”. Astfel, societății arabe îi sunt caracteristice conceptul de djihađ și toleranța față de nemusulmanii de sub stăpânirea lor care se încadrează în prevederile „Ordonanței lui Omar”³⁷⁰, în timp ce societatea otomană va manifesta toleranță doar față de millet-urile acceptate³⁷¹ (ortodocși, armeni, evrei) și intoleranță față de

370 Sistematizare a obligațiilor nemusulmanilor, în speță ale creștinilor, alcătuită în secolele VIII-IX în temeiul unor practici și proceduri mai vechi și atribuite - pentru a le conferi mai multă autoritate și prestigiu - lui **'Umar I ibn el-Khattâb** (634-644), al doilea „urmaș” (**khalife**) al lui **Muhammad**. Având la bază „ordonanțele lui 'Umar”, juriștii musulmani au grupat obligațiile zimmi-lor din teritoriile aparținând **Islâm**-ului în *obligații „absolut necesare”* și *obligații „dezirabile”*. În prima categorie erau incluse obligații privind plata capitației (*cizye*) sau a impozitului funciar (*haraç*), a manifestării unei atitudini respectuoase față de religia și practicile musulmane, față de profetul Muhammad și Coran, față de viața și proprietatea musulmanilor, interdicția de întreținere a relațiilor sexuale sau a încheierii căsătoriei cu femeile musulmane, interdicția de a ajuta pe dușmanii Islam-ului, de a le acorda azil sau de a le divulga tainele Islam-ului, ca și de a cădea la înțelegeră cu aceștia. În categoria „obligațiilor dezirabile” – a căror respectare depindea de epocă și de societate – intrau restricții cu privire la activitățile comerciale, îmbrăcăminte, mersul călare, portul armelor, construcția locuințelor și a lăcașelor de cult, ori la ritualuri funerare. (M.Maxim, *Țările Române și /nalta Poartă*, p.169-171)

371 În Imperiul otoman ortodocșii organizați în *Rum milleti/Millet-i Rum* constituiau cea mai mare comunitate nemusulmană. Organizarea *millet*-ului ortodox a avut loc imediat după cucerirea Constantinopolului, administrarea acesteia și legătura cu statul otoman fiind asigurate de o „*oligarhie de patriarhi*”. În această structură, Biserica ortodoxă beneficia de largi prerogative – apreciate uneori ca fiind adevărate „privilegii” - în domeniile dogmatic, al

catolici (priviți nu ca religie ci ca supuși al unui șef de stat dușman, reflex al caracterului monarhic al instituției pontificale).

La rândul lor, religiile modelează tipurile de societate, modificând, prin interpunerea valorilor specifice, filtrele orizontului de interpretare.

Pe baza celor afirmate până acum, se poate considera că societățile „neamenințate” /societățile care nu trebuie să facă față unor provocări sunt societăți staționare. Aceste societăți își pierd abilitatea de a se adapta la provocările mediului și pierd/se retrag în fața societăților dinamice/în expansiune. Cel mai bun exemplu în această privință îl reprezintă dinamica raporturilor dintre Imperiul roman și populațiile migratoare care îi asaltau limes-urile.

Societățile războinice sunt caracterizate de resurse limitate - trebuie să lupte pentru a putea obține altele -, disciplinate, agresive, imagine de sine puternic pozitivă. Este cazul societăților spartană, daneză/vikingă, al societății „cavaleresti” occidentale, al societății tradiționale japoneze, al societății otomane clasice, precum și al societății prusace. Aspectele determinante ale societății războinice sunt: ierarhizare riguroasă/ societate de status, grupului cu rol productiv fiindu-i rezervat un status inferior; rolul dominant în stat rezervat „războinicilor”, în consecință existând un adevărat cult pentru forță și violență (atât fizică, cât și mentală); mentalități colective radicale; imagine de sine puternic pozitivă, în timp ce imaginea „celuilalt” este puternic negativă/satanică. Din această perspectivă sunt interesante exemplul Germaniei hitleriste, precum și evoluția conceptului de „rasă pură”. Pentru aceste societăți în continuă mișcare spațială, informația este vitală. În consecință, în aceste societăți vor circula opinii

cultului și disciplinei ecleziastice, precum și de autonomie financiară și administrativă. De asemenea, clericii ortodocși beneficiau de o serie de privilegii, în special privind scutirea de la plata unor impozite (V.Panaite, *Limbaajul politico-juridic în Islamul otoman. Dicționar de termeni și expresii, I, Războiul, Pacea, Comerțul, București*, Editura Universității București, 1998, p.278-280, s.v. millet)

puternic structurate și imagini stabile, formate de „directorii de imagine” /liderii de opinie încadrați în ierarhia societății. Se poate afirma că în societățile războinice întâlnim preponderent informații direcționate și imagini induse.

Acest model de analiză permite explicarea izbitoarelor similitudini sesizabile la distanțe geografice mari și în perioade de timp diferite între timariotul otoman, samuraiul japonez, cavalerul din sistemul prebendal occidental. Esența problemei rezidă în faptul că nu există deosebiri fundamentale între rolul social, comportamentul social, utilajul mental și orizontul de interpretare al acestor categorii sociale. Va fi necesară o mutație în structura ocupațională a societății (dezvoltarea comerțului la distanță și a companiilor anonime) pentru ca „noua nobilime” să impună un nou orizont de interpretare și să apară imagini diferite

Societățile agrare. În general, se poate considera că societățile agrare sunt staționare, întrucât nu apar probleme majore de adaptare. Consecința imediată este un conservatorism puternic. Cea mai la îndemână explicație este că amenințările vin din „exteriorul” acestor societăți. Este cazul civilizației „Vechii Europe” și al valurilor de indo-europeni, precum și al „contradicției” între civilizația rurală tradițională și șocul produselor/comportamentelor urbane/industriale.

Orizontul de interpretare se caracterizează printr-o componentă mitologică arhaică foarte puternică și o ierarhie proprie tradițională/cutumiară. În acest tip de societate tradițiile au un rol deosebit de important.

Rolul informațiilor este redus, circulația acestora fiind lentă, iar impactul minor. Cea mai plauzibilă explicație pentru această stare de lucruri este aceea că societatea are ritmuri proprii de evoluție, imuabile. În consecință, imaginile au o remanență pronunțată, fiind foarte greu de manipulat.

Principalele caracteristici ale societăților de agricultori sunt agresivitatea redusă/reprimată,

conservatorism, acces la resurse (nu este necesar să se angajeze într-o competiție pentru controlul acestora), nu există o clasă de „războinici”, societatea comunitară fiind ierarhizată patrimonial.

Societățile urbane prezintă aspecte similare în aproape toate epocile. Faptul este generat, în primul rând, de provocarea numărului, așezările de tip urban realizând o concentrare demografică mare în raport cu hinterlandul rural. Din acest aspect derivă o serie de caracteristici, importante pentru definirea societăților urbane. Astfel, nu există posibilitatea unei agriculturi preponderente, întrucât randamentul agricol redus al epocilor mai vechi impunea cultivarea unor mari suprafețe. În aceste condiții, numai simpla deplasare din oraș la terenurile agricole dura atât de mult, încât făcea imposibilă lucrarea acestora. Soluția găsită a fost stabilirea agricultorilor în hinterlandul rural, în mediul urban preponderența revenind ocupațiilor neagricole.

O altă caracteristică importantă vizează organizarea internă performantă a orașului. Aceasta este de natură să confere siguranță locuitorilor și, în final, să permită acumularea bogăției.

Se poate afirma că interesele majore ale locuitorilor orașelor se concentrează către crearea/prezervarea condițiilor favorabile bunei desfășurări a ocupațiilor neagricole (comerț, meșteșuguri, bănci, industrie). Pandantul acestora îl constituie adoptarea acelor măsuri care permit apărarea bogățiilor. Între acestea pot fi amintite edificarea de fortificații, măsuri pentru controlul locuitorilor/restricții de stabilire în oraș, organizarea unor forțe de coerciție subordonate autorităților locale (poliție, gardieni publici etc).

De asemenea, esențială pentru societățile urbane era apărarea păcii pentru prezervarea/întreținerea relațiilor comerciale, acestea fiind, în egală măsură interesate major în controlul căilor de comunicație și dezvoltarea transporturilor.

În societățile urbane informațiile sunt de o

importanță vitală. În consecință, se dezvoltă instrumente și aptitudini pentru procesarea informației. Vor apărea lideri de opinie credibili, iar imaginea „celuilalt” mai umană/credibilă datorită contactelor între civilizații. Și din această schemă lipsește violența explicită, orizontul de interpretare al locuitorilor fiind unul centrat pe alte valori decât cele fizice. Este motivul pentru care în acest mediu va apărea un interes deosebit pentru artă și confort, societățile urbane fiind cele care au fundamentat și promovat umanismul și valorile acestuia.

Societățile industriale sunt caracteristice secolelor XIX-XX, ieșind deci din intervalul de timp care face obiectul cursului nostru. Cu toate acestea, le menționăm, pentru a putea oferi o imagine de ansamblu asupra tipologiei pe care o propunem. Trebuie să subliniem faptul că la acest nivel se poate deja vorbi de o arie mult mai vastă de funcționare a mecanismelor specifice, arie care, în majoritatea situațiilor, coincide cu cea trasată de frontierele statelor naționale. Cu toate acestea, se vor păstra diferențe structurale locale, însă existența structurilor statale centralizate, guvernamentale va influența puternic stabilirea factorilor de risc și a răspunsurilor la provocările mediului.

Caracteristicile acestor societăți sunt gradul ridicat de urbanizare, existența unei forțe de muncă calificată – ceea ce presupune școlarizare, acces larg la informație și, implicit, o cultură laică și un orizont de interpretare pragmatic –, competiție pentru controlul resurselor/materiilor prime și al piețelor de desfacere. Pandantul acestor caracteristici îl constituie agresivitatea/competiția pronunțată în comportamentele economice, existența unei ierarhii exclusiv patrimonială și o relativă descentralizare.

Consecința este apariția, la nivel comportamental, a unui individualism diferit de spiritul comunitar predicat de Cărțile Sfinte. Astfel, omul capătă o mai accentuată conștiință a individualității și inițiativă, convingerile sale fiind mai ușor de zdruncinat. La nivel mental, predomină

opiniile - individuale, prin excelență, într-o societate descentralizată și individualistă -, se formează grupuri cu interese și orizont de interpretare similare, ceea ce generează imagini specifice.

Complexitatea provocărilor și a răspunsurilor de adaptare generează o efervescentă intelectuală tradusă prin creativitate și, mai ales, dorința omului de a fi informat ca persoană. Într-un asemenea mediu mental informarea în masă și mijloacele sale devin o necesitate, imaginea fiind ușor de manipulat. Exemple elocvente în acest sens sunt rolul presei antimonarhice în Franța sfârșitului de secol al XVIII-lea, ori imaginea armatei germane în presa franceză din timpul primului război mondial. Ca o caracteristică esențială, din perspectiva analizei noastre, trebuie subliniat faptul că liderii de opinie sunt cei mediatici.

Societățile postindustriale. Sunt societăți informatizate. Caracteristicile acestora determină o maximă vulnerabilitate la inducerea unor imagini prefabricate. Avalanșa informațională face imposibilă verificarea surselor, deci cine deține controlul informațional deține controlul imaginii și o poate modela după propriile interese.

*

* * *

Caracteristicile enunțate pentru fiecare tip de societate nu exclud particularitățile locale sau cronologice. Cu siguranță, vor exista diferențe între societatea otomană și cea prusacă, dar esențial este faptul că la provocări similare apar societăți similare, orizonturi de interpretare similare, mentalități similare, imagini similare. Din punctul de vedere al acestui curs, interesante sunt societățile agrare, războinice și urbane. Deși intervalul de timp studiat este mic, iar cadrul geografic restrâns, pot fi identificate ritmuri de circulație a informației diferite și directori de conștiință/creatori de imagine diferiți.

2. CADRUL GEOGRAFIC

În cea mai mare parte a secolelor XIV-XVI principatul

sud-carpatic a fost delimitat de Carpații Meridionali, râul Milcov, Șiretul inferior și fluviul Dunărea - de la confluența cu Șiretul până în zona Clisurii - însumând o suprafață de cca. 77.000 km².

Evoluția teritorială a Țării Românești cunoaște două etape. Prima, cea a expansiunii teritoriale a principatului sud-carpatic către Dunăre și mare, poate fi încadrată cronologic în intervalul 1343 - 1417. Celei de-a doua etape (1417 - 1601) îi este caracteristică o restrângere teritorială a Țării Românești, cu precădere în beneficiul Porții otomane.

Teritoriul Țării Românești în intervalul 1343 - 1417. Nu se știe cu precizie care erau limitele Țării Românești în epoca lui Basarab I s-au a lui Nicolae Alexandru. Izvoarele contemporane îndreptătesc opinia potrivit căreia voievodatul lui Basarab I cuprindea Oltenia și o bună parte din Muntenia subcarpatică. La acestea se adăuga Banatul de Severin care a constituit, dacă nu motivul, măcar pretextul campaniei lui Carol Robert d'Anjou din 1330. Această delimitare, dată de Carpații Meridionali - la nord - și de Clisura Dunării - la vest -, va rămâne constantă de-a lungul întregii perioade analizate.

Izvoarele nu oferă însă nicio informație despre celelalte limite ale voievodatului. Probabil că acestea s-au mutat succesiv către est, stăpânirea voievozilor de la Argeș extinzându-se asupra regiunilor din nordul Gurilor Dunării, precum și pe întregul tronson al fluviului - din Clisură până la vărsare -, procesul încheindu-se către mijlocul deceniului 9 al secolului al XIV-lea.

În epoca lui Mircea cel Bătrân (1386 - 1418), Țara Românească va cunoaște cea mai mare extindere teritorială, întinderea stăpânirii principelui român fiind relevată de titulatura sa din unele documente emise în epocă³⁷². Incluzând întreaga Oltenie, Muntenia și Dobrogea

372 "Eu, în Hristos Dumnezeu binecredinciosul și binecinstitorul și de Hristos iubitorul, singur stăpânitorul, Io Mircea mare voievod și domn, din mila lui Dumnezeu și cu darul lui Dumnezeu stăpânind și domnind peste toată Țara

(acest din urmă teritoriu cel mai probabil din 1389), ca și cele două domenii intracarpătice, Amlașul și Făgărașul – deținute de-a lungul vremii de principii Țării Românești cu titlu personal – principatul lui Mircea cel Bătrân avea o suprafață de cca. 92.000 km², controlând, totodată, întregul curs al Dunării, de la Clisură și până la vărsare – pe o lungime de cca. 1.000 km –, ca și litoralul vest pontic – pe o lungime de cca. 330 km –, până la sud de Cavarna.

Teritoriul Țării Românești între 1417 – 1601 se va diminua, îndeosebi în folosul Porții. Astfel, în 1417, otomanii cuceresc și ocupă cetățile Turnu și Giurgiu – importante capete de pod la nordul Dunării – și le transformă în kazale³⁷³.

La sfârșitul aceluiași deceniu, Dobrogea este cucerită și integrată beylerbeylik-ului³⁷⁴ Rumeliei. Secolul al XV-lea marchează și pierderea, în folosul Moldovei, a teritoriului deținut în sudul acestui principat, în special a cetății Chilia și, implicit, a controlului asupra traficului pe tronsonul maritim al Dunării. De asemenea, în acest secol dispăre din titulatura domnilor Țării Românești posesiunea asupra Banatului de Severin, acest teritoriu fiind înglobat în Ungaria. În consecință, se poate afirma că în secolul al XV-lea se produce cea mai severă restrângere a teritoriului Țării Românești. Ultima restrângere teritorială a Țării Românești are loc în secolul al XVI-lea, prin înființarea

Ungrovlahiei și al părților de peste munți, încă și către părțile tătărești și Amlașului și Făgărașului herțeg și domn al Banatului Severinului pe amândouă părțile și pe toată Podunavia încă și până la Marea cea Mare și stăpânitor al cetății Dârstorului “ (DRH,B,1, p. 63-65; D}R, p.81-83; DIR, B, veac XIII, XIV și XV, p.50-51)

373 ***Kaza/kadilik*** = unitate administrativ-teritorială condusă de un cadui, subdiviziune a unui sangeak (Viorel Panaite, *Pace, război și comerț în Islam. Țările Române și dreptul otoman al popoarelor (secolele XV-XVII)*, Editura B.I.C. ALL srl, București, 1997, p.504)

374 ***Beylerbeylik*** = provincie, cea mai întinsă unitate administrativă în Imperiul otoman, guvernată de un *beylerbey*; de la sfârșitul secolului al XVI-lea provinciile vor fi desemnate prin termenul “*eyalet*” (H.Inalcik, *Imperiul Otoman. Epoca clasică, 1300-1600*, București, Editura Enciclopedică, 1996, p.413)

kazalei Brăila (1538 - 1540).

3. Factori de mediu

3.1. Mediul geografic

Relieful și rețeaua hidrografică. Relieful principatului sud-carpatic este armonios, conținând toate formele principale: câmpia, dealurile și podișurile, munții. Diferența de nivel pe axa nord-sud este de peste 2500 m pe un interval de cca. 200 km, ceea ce înseamnă o diferență de nivel medie de 120 m la 1 km, de la sud către nord.

Principalele unități de relief sunt Carpații Meridionali, Subcarpații Getici, Subcarpații de Curbură, Podișul Getic și Câmpia Română (Câmpia Olteniei și Câmpia Bărăganului). În cadrul formelor principale de relief predomină câmpia.

Rețeaua hidrografică face parte din Bazinul Dunării și este orientată în principal pe axa nord-sud - până la Olt -, apoi spre sud-est și est, în funcție de traseul fluviului. Principalele cursuri de apă sunt - în ordinea confluenței lor cu Dunărea - Jiul, Oltul, Argeșul, Ialomița, Buzăul și Șiretul (pe tronsonul său inferior, de la confluența cu Buzăul, până la confluența cu Dunărea).

Clima. În secolele XIV-XVI clima diferea de cea actuală. Astfel, de la începutul secolului al XIV-lea și până către mijlocul secolului al XVI-lea a predominat - în întreaga Europă - un climat rece și uscat, cu ierni geroase și veri cu precipitații și temperaturi variabile. Se poate spune că în acest interval de timp clima se va răci constant față de perioada climaterică anterioară (1150 - 1300) - „*micul optim climatic*” -, caracterizată printr-o climă relativ caldă, cu ierni blânde și ploioase și veri foarte fierbinți și secetoase.

Perioada posterioară mijlocului secolului al XVI-lea - cunoscută ca „*mica glaciație*” (1550 - 1700) - se caracterizează printr-un climat mai rece decât cel actual - media temperaturilor iernii a fost mai scăzută cu cel puțin 1°C, iar cea a temperaturilor verii cu 0,5°C - cu ierni mai uscate (cca. 90% din cantitățile de precipitații din secolul

actual) și veri foarte răcoroase și umede. Acestor date generale, valabile pentru evoluția climei în întreg spațiul european – și nu numai – li se adaugă unele știri despre o serie de anomalii climatice. În această categorie pot fi incluse iernile geroase 1322/23, 1399/1400, 1407/08 – când a înghețat Dunărea până la Marea Neagră –, 1440/1441, 1441/42, 1442/43, 1457/58 – la nivelul întregului bazin al Dunării – sau 1473/74, când „*a răposat Radul, voievodul românilor*”. În același context pot fi amintite verile secetoase ale anilor 1460, 1463, 1474, 1478, 1479, 1480, 1493 sau 1494. Secolul al XVI-lea cunoaște, și el, o serie de anomalii climatice, cum sunt cele din anii 1508 – 1512 – ani cu inundații mari sau secetoși – sau 1536 – 1540, 1574 – 1577, 1584 – 1588 – ani secetoși.

3.2. Mediul politico-militar

Ambiguu, incitator și, poate, prea des vehiculat în discursul politic contemporan – cu precădere în cel cu conotații iredentiste – conceptul de „Europă danubiană”³⁷⁵ desemnează, credem, unul dintre cele mai interesante spații de interferență culturală și, în același timp, de acerbă concurență politico-militară. Ambiguitatea sa derivă din capacitatea conceptului de a suscita o multitudine de interpretări și delimitări.

Ceea ce prezintă însă interes pentru tema în dezbatere este faptul că acest spațiu subsumează entități statale și arii de civilizație care vor evolua, în perioada propusă spre analiză, concurent sau complementar. Entitățile statale subsumate Europei danubiene în secolele XIV-XVI sunt: Imperiul romano-german, Cehia, Ungaria, Țările Române, Bulgaria, Serbia, Imperiul Kîpciakului/Horda de Aur, Imperiul bizantin – cu o prezență simbolică, mai degrabă nominală – și Imperiul otoman. Aceștia li se adaugă, prin amestec – direct sau indirect –

375 Din punct de vedere geografic, Europa danubiană include bazinul Dunării, spațiu imens - 817 000 kmp - delimitat la nord de munții Sudeți, Tatra și Carpați, la est de bazinul Prutului și Pontul vestic, la sud de Balcani/Munții Stara Planina, iar spre sud-vest și vest de bazinele Dravei și Savei, respectiv de Munții Pădurea Neagră.

ori prin presiuni economice, politice sau militare, Genova și Veneția – atât prin coloniile, cât și prin interesele lor în Pontul vestic și la Dunărea maritimă – Polonia și Lituania – interesate în obținerea unui culoar de acces la Marea Neagră – și, cu conotații atât politice, cât și spirituale, papalitatea.

Dinamica raporturilor dintre statele amintite, relațiile politico-militare din spațiul danubian în secolele XIV-XVI au determinat evoluții diferite ale entităților statale. Astfel, dacă la începutul intervalului analizat Europei danubiene i se subordonează Imperiul romano-german, Cehia, Ungaria, Țara Românească, Moldova și Voievodatul Transilvaniei – vasal Coroanei maghiare – Serbia, Bulgaria și Imperiul Kîpciak-ului, la sfârșitul acestuia – a doua jumătate a secolului al XVI-lea – nu vor mai ființa în acest spațiu decât Imperiul romano-german, Țara Românească, Moldova, Principatul Transilvaniei – vasale Porții – și Imperiul otoman.

Având în vedere tema propusă, am considerat ca având mai mare importanță pentru demersul nostru echilibrul de forțe la Dunărea de Jos, fără însă a trece cu vederea implicațiile evenimentelor politico-militare din celelalte regiuni ale Europei danubiene. Pentru a aborda o asemenea problemă se impune a stabili ce anume definește stările de echilibru/dezechilibru în intervalul de timp analizat. Înclinăm spre o definiție mai puțin sofisticată a stării de echilibru, optând pentru identificarea acesteia cu situația de cvasiparitate – cel puțin la nivel conjunctural, dacă nu pe o durată lungă. Aceasta cu atât mai mult cu cât, punctual, evenimentțial, s-au înregistrat numeroase dezechilibre pe care, raportându-le la tema prezentei lucrări, le considerăm a fi de importanță relativ minoră.

Factori de putere politico-militară în Europa danubiană și la Dunărea de Jos. O simplă studiere a hărții Europei danubiene și a evoluției structurilor statale subsumate acesteia relevă o dinamică diferită a factorilor de putere politico-militară din zonă. Astfel, în perioada

analizată - secolele XIV-XVI - nu toate statele Europei danubiene au urmărit să-și asigure controlul asupra fluviului, între acestea numărându-se și state de la Dunărea de Jos. Este cazul - în secolul al XIV-lea - Imperiului romano-german - mai receptiv la evoluțiile din vestul continentului - dar și al Serbiei și Bulgariei riverane fluviului, ambele interesate de extinderea teritorială spre sud și sud-est.

Inventarierea entităților statale, care în secolele XIV-XVI au promovat o politică de realizare a propriei hegemonii regionale/zonale și au utilizat forța - îndeosebi cea militară - pentru a și-o finaliza, relevă că este vorba de Imperiul Kîpciak-ului/Hoarda de Aur, Regatul Ungariei, Sultanatul/Imperiul otoman și, mai ales începând cu al doilea sfert al secolului al XVI-lea, Imperiul romano-german. Acestora li se vor adăuga Țările Române, cu precădere cele două principate extracarpatiche a căror politică, după cum observa Gheorghe Brătianu, este chiar din prima fază a dezvoltării lor, „*condiționată de cheștiunea Dunării și /.../ de accesul la mare*”³⁷⁶.

Prin acțiunile acestor principali poli de putere politico-militară - care au concurat pentru obținerea hegemoniei în Europa danubiană - s-a instituit echilibrul sau au apărut dezechilibrele politico-militare din acest spațiu. Între aceștia au evoluat și s-au constituit - la rândul - ca centre de putere regională/zonală Țările Române. Deși cu un potențial prea mic pentru a face față singure timp îndelungat uriașului potențial desfășurat de factorii de putere interesați în controlul Europei danubiene, Țările Române au reușit ca, prin remarcabile succese militare și abile manevre diplomatice, să depășească pericolul anexării lor de către puternicii vecini, devenind - în perioada analizată aici - veritabilii arbitri ai evoluțiilor la Dunărea de Jos.

În acest complex angrenaj, un rol de maximă importanță a revenit Țării Românești. Controlând cea mai

376 Gh. Brătianu, *Marea Neagră: de la origini până la cucerirea otomană*, București, Editura Meridiane, 1988, p.218

mare parte a Dunării de Jos și dispunând de un potențial militar remarcabil în raport cu suprafața și populația, principatul Basarabilor va fi cel care, prin acțiunile și opțiunile sale, va influența cel mai vizibil și profund evoluțiile regionale/zonale și echilibrul de forțe danubian.

Echilibrul politico-militar la Dunărea de Jos. O analiză pe o durată lungă a echilibrului politico-militar la Dunărea de Jos relevă faptul că, în general, între centrele de putere succint amintite mai sus a existat un echilibru, o paritate a potențialului angajat în această regiune. Altfel spus, la Dunărea de Jos a funcționat în secolele XIV-XVI un bipolarism care a opus puteri dispuse să angajeze – pentru controlul/dominația zonei – potențiale sensibil egale. Rezultatul, pe termen lung, a fost o relativă stabilitate a situației globale pe tronsoanele central și inferior ale fluviului. Această stabilitate a fost însă marcată de câteva dezechilibre majore, unele evenimentțiale, altele conjuncturale, dar toate cu importante consecințe pe termen lung.

Echilibrele și dezechilibrele secolului al XIV-lea. La începutul secolului al XIV-lea echilibrul tătaro-maghiar stabilit la Dunărea de Jos a fost afectat de crizele interne ce s-au manifestat atât în Regatul Ungariei, cât și în Imperiul Kîpciak-ului. Depășirea crizei maghiare sub Carol Robert d'Anjou și refacerea stăpânirii Coroanei Sfântului Ștefan se va produce însă în condițiile acum modificate de apariția voievodatului lui Basarab I, din care se va cristaliza, în a doua jumătate a secolului, principatul sud-carpatic. Poziționarea sa geografică – controlând un important tronson al fluviului în zona de incontestabilă importanță strategică a Clisurii și manifestând clare tendințe de extindere a controlului asupra întregului mal stâng al Dunării – și statutul de independență au făcut în scurt timp din Țara Românească unul dintre cei mai importanți arbitri politici ai zonei. Situația s-a materializat în permanenta politică de pendulare a principatului nord-dunărean între cei doi poli de putere – Regatul maghiar și Imperiul Kîpciak-ului –, având ca finalitate afirmarea sa în

plan internațional.

Un potențial dezechilibru conjunctural generat de reculul puterii Hoardei de Aur în Europa danubiană la mijlocul secolului al XIV-lea a fost anulat de extinderea teritorială a Țării Românești către Dunărea maritimă și de cristalizarea celui alt voievodat românesc extracarpatic, Țara Moldovei. Expansiunea dunăreană a celor două principate extracarpatic se va desăvârși după 1382, când va dispărea „*culuarul*” unguresc³⁷⁷ ce asigura accesul Coroanei maghiare la cursul inferior al Dunării, iar – puțin mai târziu – Țara Românească va cuprinde „*părțile tătărești*”.

Se poate deci afirma că, fără a reprezenta un real dezechilibru, estomparea autorității Hoardei de Aur – mult mai interesată acum de evoluțiile asiatice și est-europene – a condus spre realizarea unui nou echilibru ponto-danubian, echilibru în care Țara Românească s-a afirmat ca factor activ. O probează în suficientă măsură rolul principatului muntean în stăvilirea expansiunii maghiare în Clisura Dunării în evenimentele anilor 1367 – 1368.

Situația va deveni evidentă în ultimele decenii ale secolului, când apariția factorului otoman la Dunăre, deși a fost însoțită de o serie de dezechilibre de natură evenimentțială, nu a produs un dezechilibru conjunctural, raportul de forțe rămânând, în linii mari, stabil până la mijlocul secolului al XV-lea. Aserțiunea poate fi susținută prin faptul că, pe o durată lungă, echilibrul de forțe se realizează între principalii poli/factori de putere zonală. Dispariția – rapidă sau mai lentă a statelor sud-dunărene – prin includerea lor în Sultanatul/Imperiul otoman nu a fost de natură să influențeze decisiv raportul de forțe la Dunărea de Jos, pentru că nu se realizase niciodată o coaliție viabilă a acestor state împotriva expansiunii otomane. Dispărând, deci, entități statale care – fiecare în parte – nu influențaseră prin propria poziție echilibrul general, nu s-a modificat substanțial raportul de forțe

377 Teritoriul Moldovei de Jos și ținuturile muntene până la văile Buzăului și Ialomiței.

dintre factorii zonali de putere politico-militară.

Modificări ale echilibrului politico-militar la Dunărea de Jos în secolele XV-XVI. Refacerea potențialului otoman după criza succesorală generată de înfrângerea lui Baiazid la Ankara - 1402 - îndreaptă din nou atenția Porții asupra frontierei sale danubiene. Succesele militare obținute de otomani îndeosebi pe tronsonul maritim al fluviului și în Pontul vestic - în fapt cucerirea Dobrogei - nu au fost de natură a modifica echilibrul zonal.

Cu toate acestea, acum se găsesc originile complexului de factori ce au generat ruperea brutală a echilibrului zonal în al doilea sfert al secolului al XVI-lea. Este vorba, în primul rând de obținerea de către Țara Românească a statutului de *and*³⁷⁸, fapt ce a contribuit - în timp - la erodarea potențialului combativ al acesteia, dar și conștientizarea, de către Imperiul romano-german - prin Sigismund de Luxemburg - a importanței evoluțiilor de la Dunărea de Jos pentru întreaga Europă și pentru Europa Centrală îndeosebi.

Căderea Constantinopolului și reluarea ofensivei otomane pe linia Dunării prin asediul nereușit al Belgradului nu au condus la o modificare a echilibrului zonal. Tentativa nereușită a lui Frederic al III-lea de a declanșa cruciada antiotomană, politica danubiană prudentă a lui Vlad Țepeș și restaurarea condominiului otomano-maghiar asupra Țării Românești după evenimentele anilor 1461 - 1462 ce au precedat și - probabil - determinat înlăturarea acestuia din urmă din domnie, prin arestarea sa de către Matia Corvin, sunt tot atâția indicatori ai echilibrului politico-militar la Dunărea de Jos. În acest context, politica ponto-danubiană a lui

378 |n termeni moderni, statutul de 'ahd înseamnă "o păstrare nealterată a entității statale, o garantare a neamestecului în treburile interne, o intangibilitate a teritoriului propriu supus autoconducerii, în schimbul unor obligații materiale (plata unui tribut în natură) și militare (furnituri de război cu titlu de împrumut, încartiruirea limitată a unor trimiși ai comunității musulmane)" (Mihai Maxim, *Țările Române și /nalta Poartă. Cadrul juridic al relațiilor româno-otomane în evul mediu*, București, Editura Enciclopedică, 1993., p.149).

Ștefan cel Mare - fără a fi marcată de evenimente de importanță majoră - apare ca un factor de potențare a acestui echilibru, chiar după transformarea Mării Negre în lac otoman și cucerirea de către Poartă a Chiliei și Cetății Albe.

Dezechilibrul major se va produce însă în al doilea sfert al secolului al XVI-lea. Cucerirea Belgradului (1521), înfrângerea Ungariei la Mohács (1526), urmată nu după mulți ani de transformarea Ungariei Centrale în pašalâc, vor spulbera întregul echilibru de forțe din Europa danubiană. Controlând tronsonul mijlociu al Dunării, Poarta va intra în contact direct cu Imperiul romano-german, confruntarea cu acesta suscitând o nouă dimensionare a politicii europene a Imperiului otoman. Principatele Române vor fi acum practic încercuite de forțele otomane. Transilvania, principat autonom vasal Porții va deveni teatrul unor acerbe confruntări pentru putere între partida filoturcă și partida filo-habsburgică, iar în Moldova va fi zdrobită încercarea lui Petru Rareș de a relua politica de anvergură a tatălui său.

Se va ajunge la un nou echilibru de forțe în Europa danubiană, de această dată conex evoluțiilor din zona mijlocie a fluviului, care va dura până către a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Singurul eveniment de natură a spulbera statu-quo-ul a fost domnia lui Mihai Viteazul. Reacțiile celor doi poli de putere - Poarta otomană și Imperiului habsburgic - la acțiunile domnului român indică faptul că niciunul din ei nu era pregătit/interesat ca, susținându-i acțiunile, să-și asume modificarea echilibrului zonal și consecințele pe termen lung ce decurgeau din aceasta.

4. statalitateA MEDIEVALĂ romnească sud-carpatică

Abordarea, chiar succintă, a procesului trecerii de la țară la stat în spațiul românesc se impune în structura demersului nostru, deși ea reflectă realități anterioare cristalizării domniei și, implicit, statalității. Logica unui asemenea demers rezidă însă în încercarea de a surprinde

evoluția structurilor politice românești, dar și de a identifica modelele politice care au influențat această evoluție. Noțiunile/conceptele fundamentale cu care se impune a opera într-un asemenea demers sunt cele de „*țară*” / „*terra*” și de „*voievodat*”.

„*Țara*” / „*terra*” feudală coincide uneia sau mai multor structuri teritoriale de tipul uniunilor de obști sau al „*Romaniilor populare*”. Mențiuni despre asemenea „*țări*” / „*terrae*” extracarpatiche apar în documentele emise în secolul al XIII-lea. Textele sunt însă suficient de imprecise pentru a nu permite o localizare, nici stabilirea faptului dacă aici „*terra*” / „*țară*” reflectă, într-adevăr, o structură organizatorică de tipul uniunilor de obști.

Caracteristicile „*țării*” feudale sunt vasalitatea politică față de un alt stat, deținerea de către șeful acesteia a unor prerogative exclusiv militare – conducătorii țărilor nu băteau monedă, nu erau autocrați și nu aveau o ierarhie internă proprie –, centrul de legitimare a puterii politice găsimu-se în afara țării. Instituția corespunzătoare organizării social-politice și militare din cuprinsul unei țări este voievodatul.

Documentele sunt de natură să ateste faptul că instituția voievodală, în forma pe care a cunoscut-o aceasta în spațiul românesc, este o creație autohtonă, apărută în cadrul unui proces de cristalizare politico-militară ce se va finaliza prin apariția statului. Este, însă, la fel de adevărat că voievodatul/ „*terra*” din documentele prezentate trebuie să fie inclus într-o ierarhie politică (apostolică sau bizantină, în cazul particular al spațiului sud-carpatic). Problema merită o atenție deosebită pentru perioada începutului de secol al XIV-lea, mai precis, pentru voievodatul lui Basarab.

O primă informație utilizabilă într-un astfel de demers este cea oferită de documentul din 26 iulie 1324 emis de cancelaria regelui Carol Robert d’Anjou din care rezultă că, la data emiterii acestuia, regele angevin trimisese mai multe solii la voievodul Țării Românești, care era vasalul său. Cauza acestei vasalități este, cel mai

probabil, deținerea de către Basarab a Severinului, aspect asupra căruia istoriografia românească s-a pronunțat în repetate rânduri.

Statalitatea românească în spațiul sud-carpatic. Statalitatea românească medievală este conexă fenomenului apariției și funcționării instituției domniei, care se va afirma, ca element de sinteză autohtonă, în a doua jumătate a secolului al XIV-lea. Între finalitățile acestui proces se pot enumera, ca fiind cele mai relevante în raport cu tema în discuție, asumarea și a prerogativelor politice, implicit integrarea într-o familie de principii/state, fapt ce permitea – în virtutea principiului „*rex est imperator în regno suo*” – crearea unei ierarhii interne proprii, sincron cu transferul centrului de legitimare a puterii în interiorul țării.

Elemente de natură a puterii. Primul element capabil să ateste noile realități politice sud-carpatice este tomosul patriarhal de înființare a Mitropoliei Ungrovlahiei din mai 1359, în care „*domn*” apare adăugat la mai vechiul „*voievod*”. Probabil că grecescul ⲓⲁⲩⲁⲩⲁⲩⲁⲩⲁⲩ/ *authentēs* îl traducea pe autohtonul „*domn*”, ce se impusese deja în principat – fapt de care cancelaria patriarhală avea cunoștință –, altfel expresia bizantină ar fi fost redată în românește printr-un neologism creat ad-hoc. Deși interpretarea dată termenului citat sugerează faptul că titlul de domn și, implicit, instituția domnească sunt anterioare datei emiterii tomosului patriarhal, se poate afirma că primul care a purtat titlul de domn a fost Nicolae Alexandru. Faptul este probat de inscripția de pe piatra tombală a acestuia – „*/.../ mare și de-sine-stăpânitor /.../ domn /.../ voievod /.../*, fiul marelui Basarab voievod”.

Al doilea element care pledează pentru plasarea cristalizării statalității românești în a doua jumătate a secolului al XIV-lea este apariția clauzei „*domn din mila lui Dumnezeu*” / „*Dei gratia*” la urmașul lui Nicolae Alexandru, Vladistav-Vlaicu.

5. Populația

În ceea ce privește populația Țării Românești,

absența unor recensăminte sau catagrafii, precum și imprecizia informațiilor – și așa fragmentare și nesistematice – provenite de la călătorii străini care au străbătut teritoriul principatului sud-carpatic determină o apreciere aproximativă a realităților demografice din secolele XIV-XVI.

Analiza datelor disponibile a reliefat, din punct de vedere cantitativ, importante fluctuații ale populației, generate, pe de o parte, de pierderile produse de epidemii, de secetă și foamete sau de invazii și războaie iar pe de altă parte, de creșterile demografice cauzate de sporul natural și/sau de imigrări.

O primă estimare posibilă – în general acceptată – a numărului populației Țării Românești vizează epoca lui Mircea cel Bătrân, când se apreciază că aceasta se ridica la cca. 500.000 de locuitori, poate ceva mai mult. Cifra corespunde unei epoci de înflorire economică și de maximă extindere teritorială a principatului, aspecte de natură să favorizeze o creștere demografică naturală, cât și mișcări de populație din regiunile învecinate. Instabilitatea politică, caracteristică perioadei imediat următoare domniei lui Mircea cel Bătrân, ca și pierderile teritoriale au avut ca rezultat o scădere a numărului populației. Acest proces a stagnat abia în deceniul 5 al secolului al XV-lea, în timpul celei de-a doua domnii a lui Vlad Dracul, când se estimează că populația Țării Românești se ridica la 300.000 de locuitori. Izvoarele menționează tendința domnului de refacere demografică a țării, inclusiv prin colonizări³⁷⁹.

379 Astfel, de Wawrin relatează că, după cucerirea cetății Giurgiu de către cruciați, în 1445, *“/.../ numiții Volgari și-au încredințat soarta Domnului Valahiei, solicitându-l cu umilință ca să binevoiască să-i ajute să treacă Dunărea și spre a le dăruie sau a le face un loc în țara sa, spre a putea trăi și ei acolo. /.../ Căci aceștia erau mai bine de douăsprezece mii de persoane: bărbați, femei și copii, fără bagaje și vite”*. (Nicolae Bogdan, *Românii în secolul al XV-lea. O reconstituire în linii largi a perioadei patriarhale a Neamului, pe temeiul cronicelor lui Wawrin, reproducă aici în versiune românească, în paralelă cu textul original, Colecția Justinian, 1941,*

Pentru perioada următoare, cifrele diferă. Probabil că numărul real al populației era undeva în jurul a 350.000 de locuitori, cifră acceptabilă având în vedere că ar presupune o creștere cu 166‰ într-un interval de 15 ani.

După domnia lui Vlad Țepeș se înregistrează o nouă scădere demografică, un izvor fiscal maghiar din 1475 – care confirmă numărul de 60.000 de unități fiscale pentru mijlocul secolului – evaluând unitățile fiscale din principatul sud-carpatic la cca. 40.000, ceea ce înseamnă – cel mai probabil – o populație de aproximativ 200.000 de locuitori.

Situația demografică a Țării Românești s-a redresat la sfârșitul secolului al XV-lea, în timpul domniei lui Vlad Călugărul, atât printr-o probabilă creștere a natalității – generată de relativa stabilizare a climatului politic –, cât și prin imigrările de populație sud-dunăreană – în special sârbească –, încurajată de domnie prin acordarea de privilegii³⁸⁰.

Politica de creștere demografică prin încurajarea colonizărilor și înființarea de noi sate a fost continuată de Radu cel Mare și de Neagoe Basarab. În epoca acestuia din urmă, populația Țării Românești este estimată la cca. 400.000 de locuitori.

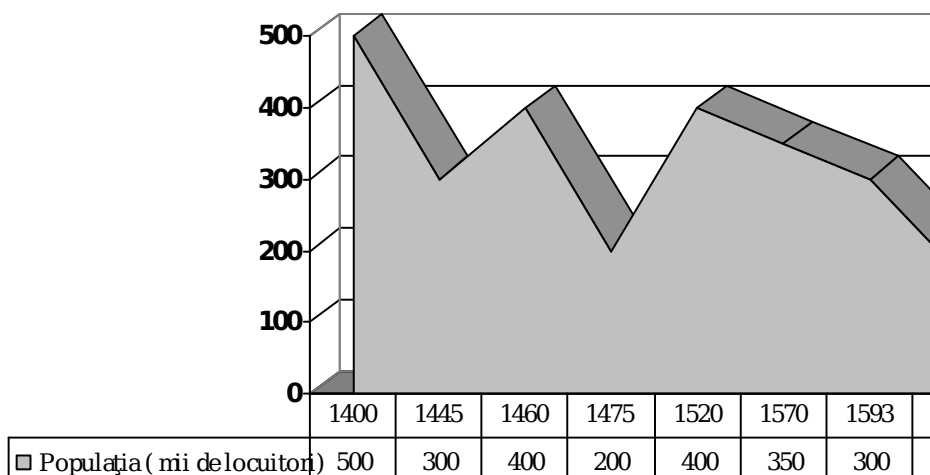
După moartea lui Neagoe Basarab, instabilitatea politică din țară, dese incursiuni otomane, ca și anii de foamete – îndeosebi perioada 1538 – 1540 – au împiedicat – în ciuda imigrărilor din Banat – creșterea demografică. Se pare că numărul real al populației Țării Românești la

p.197-198; *Călători străini*, I, p.112-113)

380 Această dimensiune a politicii domnești transpare dintr-un document emis de cancelaria acestui domn la 19 iulie 1493 în care se arată **“/.../ ca ori câți rumâni va vrea să adune pe o moșie /.../ ei să fie slobozi și de toate slujbele și dăjdiile câte se află întru însuș stăpânirea și oblăduirea țării domnii mele: nici podvoaze să nu facă, nici olacuri, nici la lucrul domnii mele să nu lucreze, nici caii să nu li se ia, nici găleata domnească să nu plătească, drept patru ani”**. (DRH, B, I, p.391; DIR, B, veac XIII, XIV și XV, p. 219-220. Traducere din secolul al XVIII-lea, Arhivele Statului București, Condica mănăstirii Bistrița, nr.194, f.42v)

Începutul deceniului 8 al secolului al XVI-lea era de 300.000 - 350.000 de locuitori, diminuându-se în anii următori din cauza foametei și ciumei din timpul lui Alexandru Mircea, precum și datorită emigrărilor generate de creșterea fiscalității în perioada de după domnia acestuia. Cu toate acestea, populația Țării Românești poate fi estimată la 400.000 de locuitori în anul 1583, număr, probabil, exagerat dat fiind că ar implica - în condițiile deloc favorabile sporirii populației expuse mai sus - o creștere demografică cu 142‰ în 13 ani.

Evoluția cantitativă a populației Țării Românești în secolele



Cel mai probabil, la începutul domniei lui Mihai Viteazul populația se ridica la 300.000 de locuitori, pentru ca apoi să scadă drastic din cauza intenselor frământări politico-militare ale perioadei. O altă cauză a scăderii populației au fost emigrările generate de sporirea fiscalității, fenomen pe care principele a încercat să-l stopeze prin limitarea dreptului de strămutare al țăranilor. Informații de la începutul secolului al XVII-lea apreciază că populația principatului sud-carpatic reprezenta jumătate din cea a perioadei 1560 - 1570, adică 150.000 - 175.000

de locuitori.

Sintetizând, se poate aprecia că numărul populației Țării Românești a variat, în cea mai mare parte a intervalului de timp studiat, între 300.000 și 400.000 de locuitori, ceea ce ar însemna o densitate relativ constantă a populației de 4 loc. /km², în condițiile în care media europeană înregistra o creștere de la 7, 3 loc. /km² în secolul al XIV-lea la 10 loc. /km² în secolul al XVI-lea.

Din punct de vedere calitativ, populația Țării Românești poate fi analizată din perspectiva mediului de rezidență, a compoziției pe vârste și pe sexe, precum și din perspectiva compoziției etnice.

Datele referitoare la structura populației în funcție de mediul de rezidență sunt incerte. O evaluare orientativă se poate face pe baza relatărilor călătorilor străini de la sfârșitul secolului al XVI-lea și din prima jumătate a celui următor, numărul obținut astfel fiind, cel mai probabil, maximul admisibil pentru epoca analizată. În acest context, se poate considera că populația urbană reprezenta sub 10% din populația totală a principatului. Astfel, se apreciază că Bucureștii aveau - în prima jumătate a secolului al XVII-lea - cca. 30.000 de locuitori, cifră probabil mult exagerată, Târgoviștea - la sfârșitul secolului al XVI-lea - peste 5.000 de locuitori, Craiova și Piteștii - la mijlocul secolului al XVII-lea - mai mult de 1.000 de locuitori fiecare, Buzăul și Câmpulungul - în aceeași perioadă - între 2000 și 3.000 de locuitori, iar Caracalul în jur de 1.000 de locuitori.

În ceea ce privește structura populației pe sexe și pe vârste, informațiile cele mai importante sunt furnizate de cercetarea arheologică a necropolelor databile în această epocă. Pe baza acestor cercetări se poate constata că, din acest punct de vedere, societatea principatului sud-carpatic se încadrează în tabloul lumii medievale, înregistrându-se o mortalitate ridicată la copii și femei tinere, precum și un număr redus al celor care depășesc vârsta de 60 de ani. Se pot, astfel, identifica ușor caracteristicile vechiului regim demografic, caracterizat

printr-o natalitate ridicată (40‰-50‰) și o mortalitate generală ridicată și profund neregulată.

În mediul rural, materialul osteologic uman descoperit în necropole provine în proporție de 34, 56% de la copii (0-14 ani), de 31, 09% de la adulți (20 - 40 de ani) și numai de 6, 46% de la persoane peste 60 de ani. Pe sexe, din datele comunicate, rezultă o mortalitate de 28, 73% la femei și de 28, 62% la bărbați.

În ceea ce privește structura pe vârste și pe sexe a populației urbane, datele - parțiale și fragmentare, provenind doar din câteva necropole - indică o mortalitate medie de 15, 74% la copii (0-14 ani), de 14, 35% la grupa 20 (18) - 30 de ani, de 47, 45% la grupa 30 - 60 de ani și de 3, 58% la grupa peste 60 de ani. Pe sexe, se remarcă o mortalitate medie de 39, 23% la bărbați și de 38, 07% la femei.

Din punct de vedere etnic, populația rurală era, în cea mai mare măsură, compact românească. Acestea i se adăugau comunitățile - probabil și ele compacte - de alogeni balcanici - bulgari și sârbi - imigrați în Țara Românească. Proporția acestora nu era, probabil, foarte mare.

În mediul urban, ponderea alogenilor era mai mare, fără însă a afecta preponderența populației românești. Astfel, în orașele mai vechi - Câmpulung, Târgoviște, Râmnicu Vâlcea -, populația alogenă era constituită cu precădere din sași și maghiari. Acestora li se adaugă - în special în secolul al XVI-lea - greci, armeni, evrei, turci, poloni și câțiva italieni, așezați în special în București, în majoritatea lor, negustori. Un document din 1590 indică existența unui „*bașa al străinilor*”, șef al comunității negustorilor străini din oraș.

6. STRUCTURI ECONOMICE

6.1. Economia agro-pastorală

Ca peste tot în Europa danubiană a epocii, ocupațiile de factură agro-pastorală erau preponderente, conferind economiei un pronunțat caracter agrar. Deși pe parcursul secolelor XIV-XVI, atât comerțul la mare distanță cât și

meșteșugurile vor cunoaște un avânt din ce în ce mai mare, ocupația majorității locuitorilor va rămâne cantonată în acest domeniu. Situația este explicabilă, în primul rând prin necesitățile de asigurare a subzistenței. Corelarea indicilor demografici – și implicit a necesarului de hrană al populației – cu randamentul scăzut al recoltelor indică obligativitatea păstrării unei ponderi însemnate a populației active în domeniul economiei agro-pastorale, migrarea forței de muncă spre alte ocupații fiind redusă.

Cultura cerealieră a fost practică neîntrerupt în întregul spațiu românesc din cele mai vechi timpuri. Izvoarele menționează frecvent culturile cerealiere, făcând referire la câmpuri, poieni cultivate, curături în pădure, țărini, ogoare și arii.

Principalele culturi agricole atestate de izvoarele medievale în Principatele Române în secolele XIV-XVI sunt grâul de primăvară – înlocuit, în timp, cu cel de toamnă, care se va impune însă abia în secolul al XVII-lea – meiul, orzul, secara, ovăzul, sorgul, hrișca, precum și plantele tehnice – inul, cânepa – sau furajere – trifoiul și dughia. Randamentul acestor culturi, în general modest – variind între 2: 1 și 4: 1 –, era comparabil cu cel din zonele învecinate, dar inferior celui obținut în Europa Apuseană. Astfel, dacă în secolul al XVI-lea randamentul producției de grâu era – în întreg spațiul românesc – de 3: 1 – 4: 1, acest prag fusese depășit în cea mai mare parte a Occidentului, cel mai probabil, la cumpăna secolelor XII-XIII, în epocă productivitatea medie fiind de 5: 1 – 6: 1 în Franța, 4: 1 în Germania, sau de 11: 1 – 13: 1 la unele ferme din Anglia și Țările de Jos. Randamentele medii la celelalte culturi cerealiere în Țările Române erau de 3, 5: 1 la secară, peste 5: 1 la orz și mei, cca. 2: 1 la ovăz.

Decalajul de randament poate fi explicat, în primul rând, prin tehnica agricolă rudimentară – moina sălbatică și deștelenirile permanente – utilizată în epocă și caracterizată prin mari diferențe de productivitate de la un an la altul. La acestea se adaugă disfuncționalitățile/discontinuitățile produse în exploatarea

agricolă de condițiile climatice nefavorabile sau de invaziile de lăcuste. De asemenea, nu pot fi eludate pierderile în recolte – cu impact asupra productivității medii și, implicit, asupra raportului hrană-populație – provocate de campaniile militare purtate pe teritoriul Țării Românești.

Cu toate acestea, se poate aprecia că producția cerealieră – îndeosebi cea de grâu – era excedentară nevoilor populației, din moment ce izvoarele menționează existența disponibilităților pentru export. Cu toate acestea, cea mai mare parte a producției de grâu rămânea – cel mai probabil – pe piața internă. Considerând consumul individual minim de 3 hl de grâu anual, se poate presupune că pentru asigurarea necesarului unui singur consumator neproducător era nevoie de grâul vândut de patru gospodării.

Creșterea animalelor este o altă ramură tradițională a economiei românești medievale. Izvoarele sunt unanime în a consemna bogăția de cai, boi, oi și porci a Principatelor Române. Crescute atât pentru utilizarea lor la muncile agricole sau ca mijloc de tracțiune – îndeosebi boii și caii –, cât și pentru hrana populației – vacile, oile, porcii –, animalele constituiau și materie primă pentru o serie de meșteșuguri casnice sau de breaslă. Favorizată de abundența furajelor și a pășunilor, ca și de marea mobilitate a turmelor/cirezilor de animale – care se puteau astfel retrage cu ușurință din calea dușmanilor, sau puteau urma trupele în campanie –, creșterea animalelor a fost o importantă ramură a economiei medievale românești, implicit a principatului sud-carpatic. Se cuvine a fi amintită în acest context ponderea însemnată a animalelor în exporturile principatelor extracarpatiche, la care se adăugau produsele derivate: piei, lână, slănină și seu.

Relațiile economice cu Imperiul otoman vor stimula creșterea oilor, Principatele Române constituind – din a doua jumătate a secolului al XVI-lea – o importantă sursă de aprovizionare a acestuia cu carne de oaie.

Albinăritul a cunoscut o mare răspândire în

Principatele extracarpătice în secolele XIV-XVI. Acest aspect este confirmat de prezența în izvoarele epocii atât a consemnărilor privind vama stupilor, a prisăcilor sau a stupinelor, sau a daniilor domnești din produsele apicole. Produsele apicole au constituit și apreciate articole de export, atât în Transilvania – fiind consemnate în registrele vicesimale ale Brașovului și Sibiului –, cât și în Imperiul otoman.

Viticultura constituie o altă ocupație străveche a populației Țărilor Române. Izvoarele medievale menționează existența viilor în principatul sud-carpatic în fostele județe Vâlcea, Dâmbovița, Mehedinți, Gorj, Ilfov și Argeș, surprinzând, în același timp, și preocupările pentru extinderea suprafețelor cultivate cu viță de vie.

Documentele menționează frecvent dările din vin, daniile de vin din vinăriciul domnesc – îndeosebi în folosul unor mănăstiri –, precum și exportul vinului, ca și o serie de elemente de tehnică viticolă: teascuri, butoaie pentru transportul sau păstratul vinului, căzi sau pivnițe pentru păstratul vinului.

Pomicultura este atestată documentar atât prin intermediul toponimicelor, cât și prin menționarea în documente a vânzărilor de livezi și pometuri. Se cultivau cu precădere nuci, pruni, meri, peri, cireși, vișini gutui etc., specii pomicole care, în unele cazuri, au inspirat denumirile unor localități.

Probabil produsele pomicole erau destinate prioritar consumului local sau comerțului la mică distanță, fapt ce ar explica absența referirilor documentare la schimburile cu fructe.

Legumicultura se practica îndeosebi pentru consumul propriu, fiind răspândită și datorită faptului că din grădinile de legume nu se lua, de regulă, dijmă. Se cultivau varza, mazărea, linte, bobul, ceapa, usturoiul etc.

6.2. Exploatarea resurselor

Pescuitul cunoaște o dezvoltare însemnată în epocă, produsele piscicole constituind unul dintre alimentele de bază pentru populația din zonele riverane Dunării și

bălților acesteia. Importanța acestei ocupații este susținută și de menționarea în izvoare a bălților și pescăriilor la Dunăre, a peștelui, sau a icrelor.

Peștele - sărat sau afumat - constituie și un important articol de export, îndeosebi pe piețele brașoveană și sibiană.

Mineritul și exploatarea forestiere sunt alte ramuri atestate în Țara Românească în secolele XIV-XVI.

Exploatarea și comercializarea sării este atestată din a doua jumătate a secolului al XIV-lea, iar în timpul domniei lui Mircea cel Bătrân sunt amintite salinele de la Ocnele Mari și minele de aramă de la Bratilov (Baia de Aramă). În secolul al XVI-lea, în Țara Românească se mai exploatau sulful, chihlimbarul, păcura și fierul.

În ceea ce privește exploatarea pădurilor, aceasta s-a făcut îndeosebi în scopul obținerii materialului lemnos necesar construcțiilor.

6.3. Meșteșugurile

Ca o caracteristică a evului mediu european, meșteșugurile medievale nu trebuie considerate ca fiind în exclusivitate urbane, indisolubil legate de dezvoltarea sau caracterul orașelor sau târgurilor, deși, în cele din urmă, preponderența va fi adjudecată de meșteșugurile orășenești. Specializarea personalului, ierarhia profesională, controlul calității produselor și al prețurilor, ca și facilitățile desfacerii au impus activitatea meșteșugărească orășenească de breaslă în întregul spațiu european și, implicit, în cel danubian. Fără a înlocui complet activitatea meșteșugărească sătească și domaniană, care vor continua să aibă o răspândire locală restrânsă, breslele orășenești vor impulsiona atât procesul de urbanizare, cât și dezvoltarea sectorului terțiar - comerțul, operațiile bănești și serviciile.

Vechimea și diversitatea meșteșugurilor tradiționale românești este confirmată, în mare măsură, de originea terminologiei specifice.

Meșteșugurile rurale sunt conexe nevoilor imediate ale locuitorilor, majoritatea acestora apărând ca o

consecință a creșterii specializării unor meșteșuguri casnice. Între acești meșteșugari ai satelor pot fi amintiți morarii, piuarii/dârstarii, opincarii, olarii, lucrătorii uneltelor din lemn, rotarii, cărămidarii, vărarii, lemnarii etc. Mulți dintre acești meșteșugari rurali își desfășurau activitatea pe domeniile boierești sau mănăstirești.

Un rol însemnat în viața comunităților rurale îl avea prelucrarea fierului.

Meșteșugurile orășenești au cunoscut o evoluție mai lentă în întregul spațiu extracarpatic datorită, în primul rând, apropierii de puternicele centre de producție din sudul Transilvaniei. Începând însă din a doua jumătate a secolului al XV-lea, crește numărul meșteșugarilor așezați în centrele urbane, concomitent sporind și preocuparea domniei pentru aceste activități.

Între meșteșugurile care tind să capete o preponderență urbană pot fi menționate prelucrarea metalelor - care începe de la sfârșitul secolului la XIV-lea să fie separată de operațiunile de reducere a minereului - a pietrei, a lemnului, a pieilor sau a textilelor. La acestea se adăugau o serie de meșteșuguri alimentare ca brutăria, măcelăria, pregătirea berii și a miedului etc.

6.4. Schimbul de mărfuri, piețele de desfacere și căile de comunicație

Un alt element la fel de important pentru structurarea unei economii conexe pieții este dezvoltarea schimburilor și a comerțului la mare distanță. În epocă - în ciuda declanșării, în secolul al XV-lea a procesului de expansiune europeană prin navigația transoceanică -, principalele căi de comunicație vor rămâne cele terestre.

Comerțul, în secolele XIV-XVI, este facilitat atât de complementaritatea economiilor spațiilor intra și extracarpatic - generată de dezvoltarea inegală a producției de mărfuri în statele medievale românești -, cât și de traversarea teritoriului principatului sud-carpatic de o serie de importante culoare comerciale. Practic, schimbul de mărfuri s-a desfășurat - cu intensități variabile și la parametri valorici diferiți - pe întregul

teritoriu al Țării Românești, având un rol deosebit în formarea piețelor locale și regionale, implicit în geneza orașelor medievale.

Schimburile de mărfuri sunt incluse - alături de satisfacerea nevoilor de hrană și apărare ale locuitorilor - în „*elementele de origine*” ale genezei orașului medieval. În acest context, trebuie subliniat faptul că, în cele mai multe cazuri, locurile de schimb sunt dictate de discontinuitățile care apar pe căile de comunicație (locuri de popas după o etapă zilnică, treceri peste ape, intersecția unor drumuri etc). Apariția și dezvoltarea comercială a unor asemenea locuri de schimb a fost, în egală măsură, influențată de tipul comerțului care se desfășura de-a lungul respectivei căi de comunicație, precum și de mărfurile comercializate.

Comerțul local se desfășura între satele dispuse pe o rază de circa 20 km în jurul unui centru comercial, de regulă cu ocazia târgurilor săptămânale. În cadrul unui asemenea schimb de mărfuri se comercializau, cel mai probabil, produsele meșteșugărești de primă necesitate - realizate de producătorii casnici -, precum și excedentul de produse agroalimentare ale gospodăriilor țărănești. Întrucât majoritatea gospodăriilor își puteau asigura într-o mare măsură necesarul de produse, ponderea comerțului local a fost - comparativ cu cea a negoțului la distanțe medii și mari -, probabil, mai redusă, în primul rând sub aspect valoric. Asupra cantităților de mărfuri tranzacționate în cadrul comerțului local, lipsa informațiilor împiedică formularea unei ipoteze satisfăcătoare.

Comerțul la distanță medie se desfășura pe o rază de cel mult câteva sute de km, cu produse de larg consum vitale, dar și mai voluminoase și mai greu de transportat. Acestui tip de comerț îi sunt - de asemenea - specifice tranzacțiile cu mărfuri reprezentative pentru unele arii geografice sau zone/etaje de relief. Este motivul pentru care vor apărea și vor cunoaște o relativă înflorire economică orașele și târgurile așezate în zona de contact

dintre două etaje de relief.

Comerțul la mare distanță avea ca obiect, de regulă, mărfurile de lux și bunurile de prestigiu, în general produse de mare valoare și cu volum mic. Între acestea pot fi amintite produse textile de diferite proveniențe – postavuri (de Brügge, Maestricht, Aachen, Breslau, Köln, Nürnberg, Bergamo, Verona), camelot, mătăsuri fine, catifea, tafta, pânză (de Augsburg, de St. Gallen) – metale și obiecte din metal – îndeosebi din Graz, Stiria și Nürnberg –, alimente și mirodenii – piper, șofran, cuișoare, ghimber, măline și untdelemn, orez, stafide, vinuri de lux –, obiecte de lux etc.

Tranzitul acestor mărfuri este surprins îndeosebi în privilegiile comerciale, ca și în documentele ce conțin tarifele practicate la vămile de hotar³⁸¹, importantă sursă de venituri pentru domnie. Este discutabil în ce măsură se poate vorbi despre o politică vamală a domniei în perioada analizată aici. Deși informația este fragmentară și nesistematică, diferențele dintre tarifele vamale practicate în același timp la vămi diferite, par a sugera o asemenea preocupare a domniei. Aceeași concluzie este sugerată și de studierea mărfurilor scutite de taxe vamale, între acestea figurând și produse strategice sau deficitare în principatele extracarpătice³⁸².

381 În 1424, Dan al II-lea fixa tarifele vamale ce urmau a fi plătite la vămile de la Dâmbovița și de la Rucăr (*DRH*, B, I, p.107-108, *Tocilescu*, p.21-22). Astfel, la Dâmbovița se practicau următoarele tarife vamale: pentru un car, câți cai, atâția bani, pentru fiecare car cu pește, câte un pește. Calul neîmpovărat se taxa cu 1 ban, iar cel împovărat cu 3 bani. În ceea ce privește vama de la Rucăr, tarifele vamale erau mai diversificate; 1 vilar de postav de Ypres = 36 de bani, 1 vilar de postav de Luvia/Louvain = 24 de bani, 1 vilar de postav de Colonia = 16 bani, 1 vilar de postav de Cehia = 8 bani, 1 butoi cu miere = 20 bani, 1 butoi cu mied = 10 bani, 1 butoi cu vin = 10 bani, 1 cal ce se vinde = 8 bani, maja de ceară = 16 bani, 1 cergă = 2 bani, 1 porc = 3 bani, 1 bou = 6 bani, 1 vacă = 4 bani, 1 berbec = 1 ban, pielea de cerb = 1 ban, 1 burduf de brânză = 2 bani. Din piper, șofran, bumbac, lână de câmilă și de miel, piei diverse, ca și din peștele mare se încasa 3% din valoarea mărfii.

382 În documentul emis de cancelaria lui Dan al II-lea în 1424,

Un rol deosebit în comerțul Țării Românești l-a avut negoțul cu animale – cornute mari, ovine și cabaline – atât în relația cu piețele transilvănene, cât și în relația cu Imperiul otoman.

O altă dimensiune interesantă a comerțului este aceea a raporturilor de această natură dintre principatul românesc sud-carpatic și spațiile învecinate. În acest context, o atenție deosebită trebuie acordată naturii relațiilor comerciale cu spațiul intracarpatic și cu Imperiul otoman, deopotrivă generate – în mare măsură – de natura relațiilor politice existente.

Relațiile comerciale cu Transilvania își au originea în epoca voievodală, anterioară cristalizării statalității românești extracarpatică. Faptul a impus o poziție privilegiată a negustorilor transilvăneni – în special brașoveni și sibieni – în relația cu negustorimea din orașele Țării Românești și Moldovei, primii beneficiind atât de o serie de importante privilegii comerciale acordate lor de principii munteni și moldoveni, cât și de dreptul de etapă și de depozit. Dreptul de depozit crea, pentru negustorii alogeni, obligația de a-și pune toată marfa în vânzare pe piața respectivului oraș transilvan.

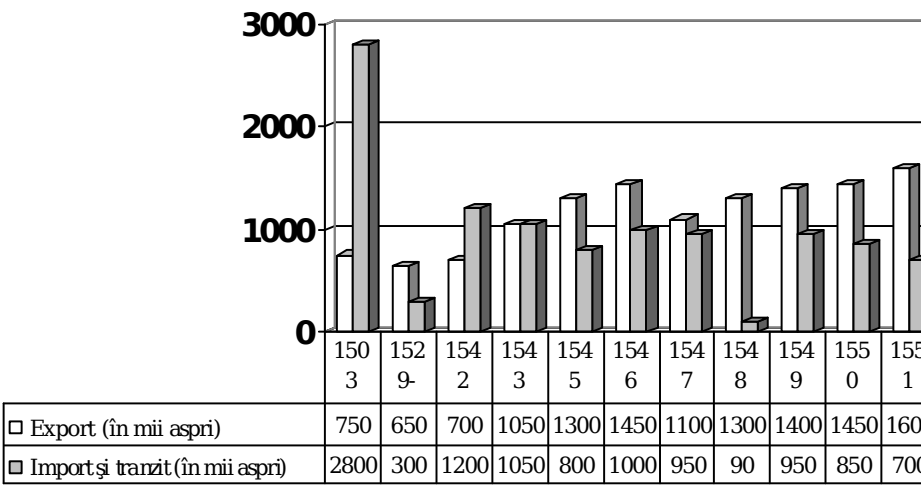
De la jumătatea secolului al XV-lea, ca o consecință a modificării echilibrului de forțe la Dunărea de Jos, încep să se afirme și măsurile protecționiste care-i vizau pe negustorii munteni. În documente, facilitățile acordate transilvănenilor vor alterna cu invocarea reciprocității și cu o serie de măsuri restrictive. O asemenea politică începe să se afirme încă din epoca lui Vladislav al II-lea, care obține în 1445 de la Iancu de Hunedoara, dreptul liberei circulații pentru negustorii munteni în toată Transilvania³⁸³, ceea ce implica anularea dreptului de

figurează ca mărfuri scutite de vamă fierul, arcurile, săbiile, frânghiile, hamurile, ca și vigul tăiat, șepcile de postav, călțunii croiți, blănurile, boboul, pânza, inul, cânepa, pieile (DRH, B, I, p.107-108; Tocilescu, p.21-22)

383 “/.../ ca oricine dintre aceștia să poată și să fie în stare să vină liber, în pace și fără teamă, /.../ cu orice lucruri și bunuri ale lor, orice nume ar avea ele, în această țară și în părțile ei

depozit al Braşovului.

Valoarea aproximată a relaţiilor comerciale ale Ţării Române
Braşovul



O contribuţie însemnată în acest domeniu pare a o avea Vlad Ţepeş, care acordă privilegii de etapă sau de depozit unor oraşe din Ţara Românească, cel mai probabil Târgovişte, Câmpulung şi Târgşor. Aceste centre au fost menţinute şi de Radu cel Frumos - probabil până la sfârşitul domniei sale (1473) -, fiind apoi reorganizate - după suprimarea lor temporară - pentru schimbul mărfurilor orientale de către Basarab cel Tânăr şi de către Neagoe Basarab, care a dat dispoziţii amănunţite în acest sens.

Instabilitatea care a marcat evoluţiile politice din spaţiul intracarpatic începând cu al doilea pătrar al secolului al XVI-lea a condus la o creştere a rolului negustorilor din Ţara Românească. Astfel, dacă la începutul secolului (1503) valoarea mărfurilor tranzacţionate pe piaţa braşoveană era deţinută de negustorii munteni în proporţie de 51, 1%, la mijlocul secolului (1554) aceasta va ajunge de 82, 1%. Un loc

/.../” (DRH, D,I, p.447-448; Hurmuzaki, XV/1, p.41; Urkundenbuch, V, p.509-510)

privilegiat îl ocupa comerțul cu mărfuri orientale, în care negustorii din Țara Românească au înlocuit aproape cu totul pe negustorii transilvăneni, ajungând să dețină în anii 1542 - 1554 între 91% și 98, 9% din valoarea acestuia.

Relațiile comerciale cu Imperiul otoman s-au aflat, mai ales după ce Țării Românești i s-a acordat statutul de *and*, sub o presiune permanentă exercitată de Poartă. Principala consecință a acestei presiuni - materializată îndeosebi în creșterea fiscalității datorită sporirii obligațiilor financiare impuse principatelor extracarpatiche³⁸⁴ - a fost comercializarea forțată a unei părți crescânde din produsele muncii țărănești, îndeosebi a animalelor vii.

Intervenționismul comercial otoman s-a manifestat progresiv și nesistematic. Un prim palier este cel al comenzilor de stat vizând furnizarea unor produse destinate armatei sau Capitalei otomane. Produsele furnizate Imperiului otoman urmau să fie vândute la prețuri fixe, stabilite de Poartă. În unele cazuri, costul produselor achiziționate de otomani nu era achitat în lichidități, ci scăzut din cuantumul haraciului.

Al doilea palier a fost constituit de impunerea unor restricții la export - îndeosebi pentru cai sau oi -, pentru ca la sfârșitul secolului al XVI-lea să se atingă cel de-al treilea palier, reprezentat de rezervarea unor cantități fixe de produse, sau a unor unități administrative ca zone exclusive de aprovizionare a unor instituții otomane, cu precădere a armatei.

³⁸⁴ În secolul al XVI-lea cuantumul haraciului Țării Românești a crescut de la 24.000 de galbeni (1521) la 104.000 de galbeni (1574-1579), pentru ca, ulterior, deși valoarea sa în aspri a crescut, să nu mai atingă decât 84.000 de galbeni (1591-1594) (Mihai Maxim, *Regimul economic al dominației otomane în Moldova și Țara Românească în a doua jumătate a secolului al XVI-lea*, în *RdI*, 32, 1979, nr. 9, p.1739-1740, 1764), în timp ce cuantumul anual al birului pe o gospodărie, în galbeni, a crescut de la 1,563 (1521) la 7,284 (1592-1594). (Damaschin Mioc, *Cuantumul birului pe gospodăria țărănească în Țara Românească în secolul al XVI-lea*, în *SMIM*, V, 1962, p.160). Procentual, creșterea haraciului a fost de 350%, iar a birului de 352%.

Consecința cu impact major asupra comerțului românesc a fost invazia negustorilor levantini la nord de Dunăre. Aceștia erau interesați să achiziționeze produsele la un preț cât mai mic și, în unele cazuri, în loc să le furnizeze Porții, să le vândă în alte locuri, în folos propriu, la prețuri mult mai mari. Confruntată cu o asemenea situație, domnia - în încercarea de a limita abuzurile - se va implica în achiziționarea produselor destinate Porții.

Cu toate acestea, Principatele Române puteau să comercializeze produsele considerate de Poartă libere la export și care, în consecință, nu prezentau un interes deosebit pentru aceasta. În acest context, se cuvine a aminti faptul că acest comerț dirijat a avut - în afara acțiunii inhibatoare asupra producătorilor - și o dimensiune ce poate fi apreciată ca fiind pozitivă. Astfel, în condițiile restrângerii pieței transilvănene - ca urmare a frământărilor interne de la mijlocul secolului al XVI-lea - prin intermediul comerțului cu Imperiul otoman principatele extracarpătice și-au asigurat, în mare măsură, sumele destinate plăților externe către Poartă.

În documentele interne, centrele comerciale - orașe sau târguri - sunt menționate fie ca atare, fie ca puncte de vamă ori locuri de încheiere a unor tranzacții, unele dintre ele specializate în comercializarea unui anume tip de produse. Este cazul Târgului de Floci, pentru lână, precum și al Brăilei pentru pește.

Dezvoltarea comerțului terestru a făcut din Țările Române - excelent poziționate geografic din această perspectivă - principala placă turnantă a comerțului danubian. Astfel, prin Transilvania și Țara Românească treceau principalele drumuri comerciale care legau Europa Apuseană/Centrală de țărmurile pontice sau, tranzitând Peninsula Balcanică, de orașele de pe litoralul adriatic.

Este evident faptul că expansiunea otomană a perturbat traficul comercial balcanic conex traficului european și asiatic. Ulterior, acesta s-a intensificat, ca urmare a siguranței aduse de noii cuceritori. Important este și faptul că *„rețeaua de drumuri balcanice din*

*perioada otomană - ca, de altfel, și din cea bizantină - nu a fost dependentă de Marea Neagră*³⁸⁵.

Mijloacele de transport utilizate de negustorii epocii sunt cele caracteristice spațiului danubian. Potrivit izvoarelor, pentru transportul terestru se utilizau carele - menționate pentru prima oară într-un document intern în scutirea de vamă acordată de Mircea cel Bătrân mănăstirii Cozia - și „*caii împovărați*” - cum apar într-un document de la Dan al II-lea. Pentru transportul pe apă se foloseau luntrile și corăbiile, așa cum menționează un act de danie al lui Radu de la Afumați din 1526.

6.5. Circulația monetară

În secolele XIV-XVI, în Țara Românească au circulat - ca o consecință a activităților comerciale - atât monede autohtone, cât și monede străine. Stimulată de intensul comerț de tranzit caracteristic spațiului Europei danubiene în secolele XIV-XVI, circulația monetară din acest areal va evolua pe coordonatele unei racordări la sistemul monetar cel mai performant/eficient. Este motivul pentru care în spațiul românesc - adevărată placă turnantă a comerțului de tranzit din Europa danubiană - va circula o mare diversitate de monede.

Monedele autohtone încep să fie emise de către Vladistav-Vlaicu, ca atribut firesc al suveranității. Astfel, în 1365, monetăria (haraghia) Țării Românești emite piese din argint, de valori diferite, care au avut o circulație dublă - în Țara Românească și în Țaratul de Vidin. Este vorba despre ducați - greutate medie de 1, 05 g, aproximativ egali în valoare și greutate cu groșii bulgărești și sârbești -, dinari - greutate medie 0, 70 g, egali valoric cu dinarii ungurești - și bani - greutate medie de 0, 35 g, corespunzători obolilor ungurești.

Creșterea presiunilor otomane - atât militare, cât și economice - asupra principatului sud-carpatic a condus spre o aliniere a monedei interne la sistemul monetar otoman. În consecință, moneda bătută de Vladislav al II-lea

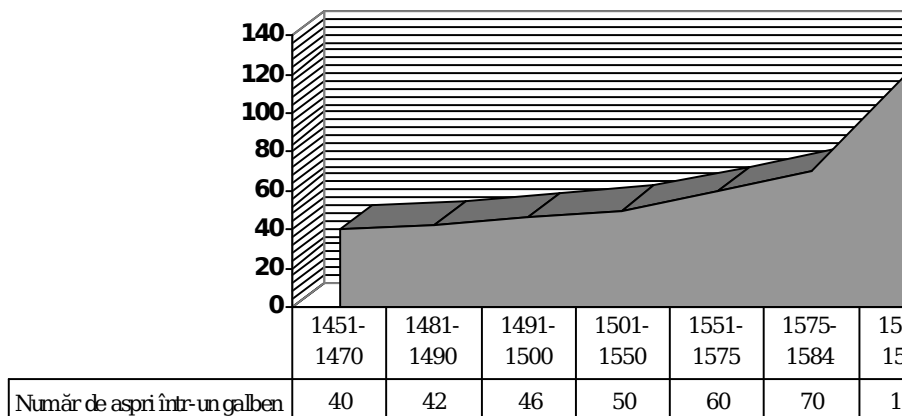
385 T. Gemil, *Românii și otomanii în secolele XIV-XVI*, București, Editura Academiei Române, 1991, p. 197

la mijlocul secolului al XV-lea nu mai aparține sistemului ungar, precum cele ale predecesorilor săi, vădind o aliniere la sistemul asprului (= ăkçe) otoman, politică monetară continuată și de Vlad Țepeș.

Încetarea emisiunilor de monedă proprie ale Țării Românești - în 1482, în timpul domniei lui Laiotă Basarab - se datorează într-o mică măsură factorilor politici - intensificarea dominației otomane - cât situației economice caracterizate de scăderea rezervei de argint a domniei și de cucerirea pieței monetare de monedele străine.

Dintre monedele străine care au circulat în Țara Românească în secolele XIV-XVI, o importanță deosebită revine monedei otomane de argint - asprul/ăkçe. Emisi - cel mai probabil - cu începere din timpul lui Orhan (1326 - 1359), asprii otomani au rămas o monedă relativ stabilă până în 1584 - 1586, diminuându-și în interval de două secole și jumătate doar cca. 40% din conținutul intrinsec de argint. De asemenea, finețea lor ridicată - 900‰ - le-a asigurat o largă acceptare și în afara Imperiului otoman.

Echivalența galben-aspru în perioada 1451-



Fenomenul poate fi explicat, în primul rând, prin existența obligațiilor fiscale ale principatului față de Poartă - conexe statului de and -, dar și prin strângerea relațiilor comerciale cu Imperiul otoman. Alte monede otomane care au circulat în spațiul sud-carpatic - însă într-o măsură mult

mai mică - au fost dirhemii din argint și sultaninii din aur.

În afara acestora, izvoarele documentare și descoperirile arheologice atestă circulația unui mare număr de monede de proveniență diferită. Astfel, în a doua jumătate a secolului al XIV-lea și în secolul al XV-lea, au fost utilizate în tranzacțiile comerciale sau au fost tezaurizate monede bizantine, venețiene și raguzane, sud-dunărene, ungurești, poloneze, tătărești. Este atestată și prezența monedelor moldovenești.

În secolul al XVI-lea este atestată circulația monedelor ungurești și, într-o mai mică măsură, a monedelor de proveniență polono-lituanian, central/ vest-europeană, precum și din lumea creștină mediteraneană.

7. STRUCTURI SOCIALE

7.1. Ierarhii sociale

Principatele Române cunosc în secolele XIV-XVI o structură socială ierarhică, similară celorlalte state din Europa danubiană a epocii. Potrivit izvoarelor, elementul cel mai important erau boierii, urmați de dregători (slugile domniei), oamenii liberi (cnezii) și de țăranii satelor dependente (săracii). La aceste elemente se adăugau, în epocă, clerul, târgoveții și țăranii - presupuși de existența așezărilor de tip urban - și robii. Dacă aceste elemente structurale sunt comune - în linii mari - tuturor societăților medievale, modul lor de articulare și relațiile dintre ele vor îmbrăca, în întreg spațiul extracarpatic, forme specifice.

Principala caracteristică a societății extracarpatică în secolele XIV-XVI este imposibilitatea reconstituirii unei structuri piramidale. Existența raporturilor suzerano-vasalice doar între domn și beneficiarul stăpânirii funciare (boier sau cneaz, după cum sunt denumiți în diplomatica epocii) este de natură să plafoneze puterea - politică și militară - a marii boierimi, lipsind-o de sprijinul de care beneficia - în centrul și în vestul Europei - nobilimea din partea vasalilor săi. Explicația unei asemenea stări de lucruri se află, probabil, atât în particularitățile fenomenului de trecere de la țară/terra la stat în spațiile

extracarpatiche, cât și în specificul raporturilor de proprietate asupra bunurilor funciare de aici. Aceste condiționări au condus – cel mai probabil – la apariția unei duble ierarhii sociale în spațiile românești extracarpatiche, ambele subordonate domnului, dar constituite pe criterii diferite: una a statului, formată din dregătorii domnești și subordonată autorității principelui, și una a boierilor a căror ascendență este mai veche decât instituția domniei, față de care păstrează – cel puțin la început – o oarecare autonomie. Este vorba de o ierarhie de status și de o ierarhie patrimonială, între ele neexistând o incompatibilitate strictă, motiv pentru care, în timp – cel mai probabil în secolul al XVI-lea – ele se vor contopi.

Se poate, deci, afirma că diferența dintre cele două tipuri de ierarhie rezidă strict în poziția celor încadrați în aceste structuri în raport cu șeful ierarhiei, cu domnul. Astfel, dacă intrarea în ierarhia de status este condiționată de conferirea unui anume tip de status social de către domn, apartenența la ierarhia patrimonială este controlată de domnie doar prin dreptul de retract.

Ideea de ierarhie de status nu poate fi disociată de apariția în diplomatica principatului sud-carpatic a demnităților de curte. Deși existența unor asemenea ranguri pare a fi sugerată de un document din epoca lui Vladistav-Vlaicu, este mai prudent a se considera ca perioadă certă a cristalizării ierarhiei interne în Țara Românească – fără a nega însă întru totul posibilitatea existenței unei ierarhii administrative încă de la începuturile statalității românești – domnia lui Mircea cel Bătrân.

Cu toate acestea, documentele epocii indică faptul că, în sfatul domnesc, rolul primordial revine marilor boieri, menționați primii, și nu dregătorilor. Interpretarea cea mai plauzibilă a acestui aspect este cea a existenței, în continuare, a paralelismului ierarhic generat de dualismul avere/vechime-slujbă. Problema va fi tranșată abia la mijlocul secolului al XV-lea, când Vlad Țepeș va acorda prioritate dregătoriilor, boierii fără dregătorii dispărând

din sfatul domnesc la sfârșitul aceluiași secol. Similitudinea între noțiunea de boier și cea de dregător se va instaura abia în secolul al XVII-lea.

Departajarea între boieri și dregători este, desigur, artificială, dregătorii fiind recrutați tot din categoria stăpânilor de pământ. Diferența rezidă însă în statusul pe care cele două elemente îl au în raport cu instituția domniei și, îndeosebi, cu persoana domnului. În acești parametri, creșterea importanței acordate dregătorilor – deci boierilor cu slujbă – este direct proporțională cu importanța prerogativelor pe care domnul le delega dregătorilor săi.

O categorie specială este reprezentată de vlastelini/vlasteli (= &: „FHN: 4>î / &: „FHN: Î), care apar pentru prima oară în actele interne ale Țării Românești în 1492, într-un document emis de cancelaria lui Vlad Călugărul, fără însă a putea considera această dată ca fiind cea a apariției respectivei categorii. Termenul are atât semnificația de „*dregător de seamă al țării*”, cât și pe aceea de „*rudă cu domnul sau o persoană foarte apropiată de acesta*”³⁸⁶. Rezultă, în ambele situații, că statusul era conferit de existența unei relații privilegiate cu domnul, în calitatea acestuia de șef al ierarhiei. Din deceniul 3 al secolului al XVI-lea, termenul de vlastelin se va folosi cu conotația generală de „dregător”, prezența sa în documente fiind din ce în ce mai rară.

De asemenea, nu poate fi eludată preocuparea domniei de a constitui un sistem de vasali – stăpâni de pământ – care își datorează statusul relației personale cu domnul, de la care își primesc domeniile, ocinele. Stăpânul de pământ constituie o categorie analoagă, dar nu identică cu nobilimea din Europa Centrală/Apuseană, de care s-a deosebit, însă, atât prin lipsa titulaturii nobiliare, cât și prin pătrunderea în rândurile ei a țăranilor liberi. Acest stăpân de pământ îndeplinește esențialmente o sarcină militară, donația domnească fiind „*axată fără distincție pe*

386 N.Stoicescu, *Sfatul domnesc și marii dregători*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1968, p.33

ideea de adevărat și fidel serviciu"³⁸⁷.

În acest context se cuvine a fi menționat faptul că, în primele secole după întemeierea statelor feudale românești, toți proprietarii de pământ se numeau boieri, cu acest termen fiind desemnați și țăranii liberi cu obligații militare. Un document emis de cancelaria lui Mihai Viteazul în anul 1596 conține formularea „/.../ *boieri, adică oameni liberi*”³⁸⁸. În documente, proprietarii devălmași/oamenii liberi apar, până în secolul al XVII-lea, ca „boieri hotarnici”, „boieri jurători”, „boieri judecători”, „boieri adevărați”³⁸⁹.

Mutațiile în modul de purtare a războiului în secolul al XVI-lea, prin extinderea folosirii armelor de foc și, implicit, profesionalizarea structurilor militare, vor conduce la diminuarea importanței acestei categorii. Apariția în documentele emise de cancelaria principatului sud-carpatic a clauzei de renunțare la dreptul de retract în cazurile de desherență în formula „*la dânșii prădalica să nu fie*” este referitoare la această categorie de stăpâni funciari. Aceasta va permite, într-o primă fază, consolidarea ereditară a posesiunilor funciare ale ierarhiei de status. După extinderea clauzei de renunțare și asupra marilor stăpâni funciari, clauza de renunțare va contribui la extinderea marelui domeniu.

O altă consecință a renunțării la clauza de retract a fost cea a contopirii treptate a celor două ierarhii. Fenomenul este conex creșterii puterii economice a marilor stăpâni funciari ereditari, dar și dispariției dinastiei. Într-o epocă în care accesul la palierele superioare ale puterii – inclusiv la domnie – este condiționat de forța economică a solicitantului, o ierarhizare în funcție de mărimea patrimoniului acestuia

387 V.Al.Georgescu, *Byzance et les institutions roumaines jusqu'à la fin du XV^e siècle*, în *Actes du XV^e Congrès international des Etudes byzantines*, Bucarest, 6-12 Septembre, 1971, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1974, p. 469

388 *DRH*, B, XI, p.191-192

389 *Instituții feudale din Țările Române*, s.v. boier, p.52

este normală. De asemenea, abia în această epocă se structurează marele domeniu privat al domnului, separat de proprietatea funciară a domniei.

Ierarhia patrimonială se structurează în funcție de averea, de patrimoniul celor incluși în ea. Pentru societățile cu economii preponderent agricole – cum sunt cele ale Europei danubiene, implicit Țara Românească –, definitorii în analiza ierarhiei patrimoniale sunt raporturile funciare. În acest context, o primă problemă care suscită o atenție sporită este cea a vechimii boierimii românești. Din această perspectivă, un interes deosebit îl prezintă două documente, emise de cancelaria regelui Ladislau d'Anjou, care se referă la o serie de boieri transfugi din Țara Românească în care sunt indicate filiații de trei generații, ceea ce plasează vechimea acestor familii în epoca voievodală. Rămâne, desigur, discutabil în ce măsură această boierime din epoca voievodală fusese sau nu integrată într-o structură feudală clasică, menționarea existenței unor „*majores terre*” în Diploma ioaniților nefiind de natură a permite formarea unei opinii ferme în această problemă.

Din a doua jumătate a secolului al XV-lea, exercitarea dreptului de retract în cazurile de desherență a slăbit prin apariția clauzelor de renunțare. În același timp, este evidentă tendința de aservire a țăranilor prin uzurparea drepturilor obștilor sătești în cadrul a ceea ce a fost denumit „*al doilea servaj*”, modalitate absolut necesară pentru asigurarea exploatării marelui domeniu. La consolidarea caracterului ereditar al marelui domeniu va contribui, de asemenea, afirmarea libertății de a testa, decisă în 1555 de Pătrașcu cel Bun și dregătorii săi³⁹⁰.

O consecință a acestor procese va fi polarizarea stăpânirilor funciare, la un pol fiind beneficiarii exploatării marelui domeniu, iar la celălalt micii posesori care,

390 „/.../ *și domnia mea am judecat cu toți cinstiții dregători ai domniei mele, ca cine va lăsa la moartea lui toate averile sale și ale părintelui său sau oricărui om, acel om să le stăpânească.*” (DRH, B, V, p.49-50)

nereușind transformarea caracterului stăpânirii funciare din viageră în ereditară, vor rămâne legați de rosturile lor inițiale, preponderent militare.

Stăpânire funciară și patrimoniu. Fără a intra în amănunte legate de geneza tipurilor de proprietate/posesie în societățile feudale, ne vom mulțumi să afirmăm că în întreg spațiul românesc extracarpatic, în baza Legii Țării, domnul exercita – în calitate de șef al statului și vârf al ierarhiei interne – *dominium eminens* asupra întregului teritoriu al principatului. În principiu, din categoria stăpânilor funciari fac parte beneficiarii concesiunilor funciare ale domniei – condiționate sau nu – sau cei ce exercită stăpânirea „locurească” asupra unora din pământurile obștii. În timp, lucrurile vor evolua în sensul întăririi caracterului ereditar al stăpânirilor funciare, ceea ce va avea drept consecință transformarea acestora în proprietăți.

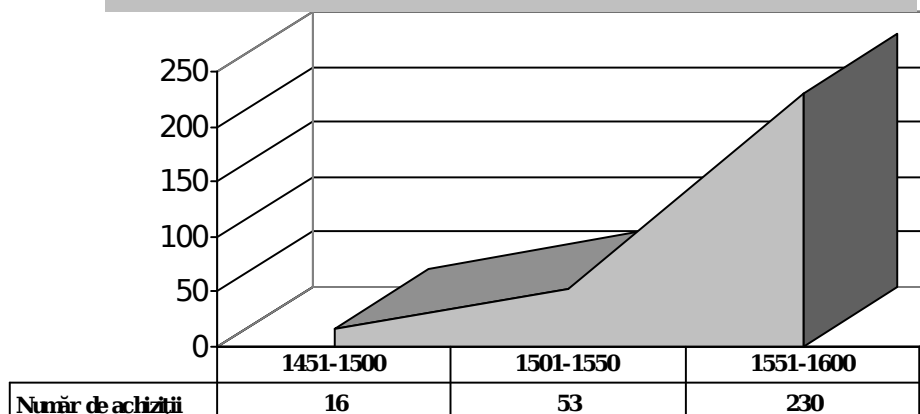
Proprietatea domniei cuprindea, în general, terenurile, apele (curgătoare sau bălți) și bunurile care nu constituiau proprietatea altor persoane. În această categorie pot fi incluse atât terenurile nelocuite și necultivate, cât și cele date condiționat în stăpânirea unor persoane fizice. Domnul avea dreptul de a concede, cu titlu viager și condiționat, părți din proprietatea domniei unor persoane fizice, fără ca prerogativele sale de proprietar să fie anulate.

Menținerea statutului de proprietar funciar al instituției domnești în asemenea situații poate fi dedusă atât din faptul că tranzacțiile funciare beneficiază – în mod obligatoriu – de întărirea domnească, cât și din existența și aplicarea dreptului de retract domnesc, îndeosebi în cazurile de hiclenie/felonie sau de desherență/prădalica. Dreptul de retract în caz de hiclenie este sugerat pentru prima oară de diploma lui Ladislau d’Anjou din 1359, referindu-se la stăpâniri anterioare cristalizării depline a satelității medievale românești sud-carpătice. Izvoarele indică, pentru perioada 1436 – 1600, un număr de 112 stăpâniri funciare – 55 de sate și 57 de părți de sate –

confiscate de domnii Țării Românești pentru hiclenie.

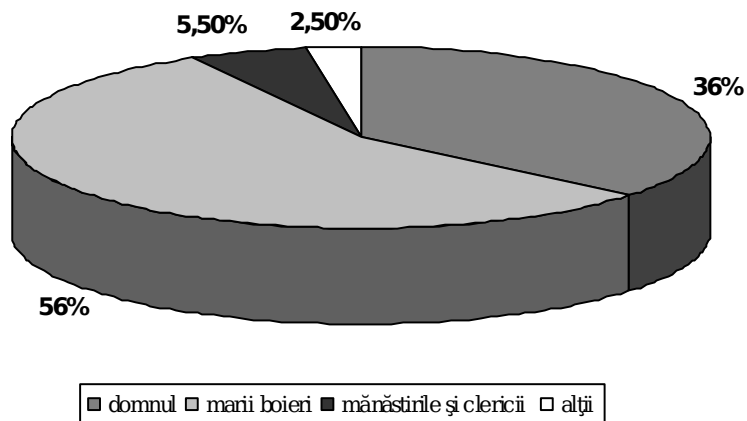
Proprietățile domnului constituie bunurile funciare de care dispunea domnul cu titlu personal. Acestea puteau proveni din moșteniri, cumpărări sau schimburi de domenii. Conform statisticilor, până la sfârșitul secolului al XVI-lea, domnii Țării Românești au achiziționat sau au moștenit un număr de 381 de bunuri funciare. Izvoarele atestă cumpărările de sate de către domni abia în epoca lui Vlad Dracul, numărul achizițiilor crescând semnificativ în secolul al XVI-lea.

Dinamica achizițiilor de bunuri funciare ale domnilor Țării Românești
perioada 1451-1600



În acest context este semnificativă ponderea deținută de domnie în cumpărările de bunuri funciare în secolul al XVI-lea. Documentele care consemnează tranzacții cu sate atestă că acestea au loc cel mai frecvent între boieri, care vând și cumpără sate între ei, dar și între obștile libere – care se vând în dependență, moșnenii devenind rumâni – și marii stăpâni de pământ – domnul, marii boieri, mănăstirile și clericii și foarte rar negustorii.

Ponderea achizițiilor de sa



Cea mai mare întindere a cunoscut-o însă domeniul domnesc în epoca lui Mihai Viteazul, când izvoarele consemnează 202 bunuri funciare moștenite sau cumpărate de acesta în Țara Românească.

Marele domeniu funciar apare ca o consecință a extinderii aplicării renunțării la clauza de retract domnesc, fapt ce a permis consolidarea ereditară a stăpânirilor funciare și extinderea lor.

Un exemplu edificator pentru acest proces îl constituie familia Craioveștilor. Stăpânirile sigure ale acestei familii însumau – între 1480 și 1593 – 133 de bunuri funciare (sate și părți de sate).

Căile de constituire a acestui mare domeniu au fost multiple, diferind de la o epocă la alta. Astfel, în cazul domeniului Craioveștilor, constituit la sfârșitul secolului al XV-lea și în prima jumătate a celui următor, preponderente au fost bunurile moștenite (80,05%), în timp ce bunurile cumpărate, primite ca danie sau schimbate, au reprezentat doar 19, 50%. Situația se modifică însă la sfârșitul secolului, domeniul boieresc al lui Mihai Viteazul constituindu-se în proporție de 90, 90% prin cumpărări de bunuri funciare.

Obștile sătești și stăpânirea funciară țărănească. Obiectul proprietății obștilor sătești îl constituie totalitatea bunurilor funciare din hotarul obștii: terenul arabil, pășunile, pădurea, apele, moara etc., administrate de „adunarea în obște” a tuturor capilor de familie din sat. Acest caracter colectiv al proprietății în cadrul obștilor sătești apare evident în dreptul de preemțiune, care acorda prioritate în cumpărarea bunurilor funciare rudelor și vecinilor din obștea vânzătorului. Bunurile funciare ale obștii erau fie exploatate în devălmășie – pășunea, pădurea, apele –, fie individual, prin acordarea membrilor acesteia a dreptului de „*stăpânire locurească*” asupra unor loturi de pământ, în măsura în care aceștia puteau justifica capacitatea lor de a le exploata.

Ponderea proprietății obștilor sătești se va reduce în secolul al XVI-lea prin aservirea obștilor sătești libere, fenomen conex procesului de formare a marelui domeniu boieresc și, implicit, a consolidării ereditare a acestuia. Aservirea obștilor are loc prin substituirea unei persoane – boierul sau domnul – în drepturile obștii, procesul constând nu în acapararea de terenuri – complet lipsite de valoare economică în absența forței de muncă necesare exploatării acestora – ci în aducerea în servaj a satelor devălmașe în totalitatea lor. Principala modalitate de realizare a acestei substituiri este uzurparea drepturilor devălmașe ale satelor.

O altă modalitate de aservire a satelor libere este cea autoconsimțită, constând în actul de vânzare de către obște a bunurilor sale funciare – parțial sau în întregime. Această modalitate s-a răspândit în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Procedul a stat, într-o măsură covârșitoare, la baza formării domeniului lui Mihai Viteazul.

Stăpânirea funciară țărănească are ponderea cea mai însemnată în structura posesiei asupra bunurilor funciare, fiind caracteristică atât țăranilor din obștile țărănești libere, cât și celor din satele aservite.

În cazul țăranilor din satele neaservite, aceștia aveau

în stăpânire personală bunuri funciare desprinse din stăpânirea devălmașă și amenajate prin muncă proprie. Acordarea acestor bunuri funciare se făcea cu acceptul „adunării în obște” a capilor familiilor din sat, iar temeiul stăpânirii era reprezentat de munca depusă de titular (țăranul și familia sa) pentru amenajarea și exploatarea bunurilor funciare respective.

Stăpânirea funciară a țăranilor din satele neaservite se compunea din gospodăria individuală – locul de casă și anexele gospodărești –, terenul cultivabil – delnița –, poienile și fânețele cedate respectivei familii, prisaca, via, livada, grădina de legume și braniștea.

În cadrul obștii aservite, stăpânirea asupra hotarului revenea mănăstirii, boierului sau domnului. Obștile aservite proveneau fie din obști inițial libere și ulterior cotropite sau cumpărate de noul stăpân, fie erau întemeiate pe pământurile boierești, mănăstirești sau domnești. În acest din urmă caz era nevoie de aprobarea domnului.

Și în cadrul obștilor aservite țăranul avea drept de stăpânire asupra gospodăriei, a curăturilor, prisăcilor, viilor etc.

Stăpânirea funciară a Bisericii își are originea în daniile făcute pe seama ei. Documentele atestă, cel puțin pentru prima parte a perioadei analizate aici, ponderea majoritară a daniilor domnești. În principal, bunurile funciare ale Bisericii sunt bunuri mănăstirești, acestea fiind înzestrate, atât de ctitori, cât și de credincioși cu numeroase sate sau părți de sate. Astfel, la mijlocul secolului al XV-lea, bunurile funciare ale mănăstirii Tismana se ridicau la circa 30 de sate, pentru ca în secolul următor acestea să crească la 54.

Izvoarele atestă în stăpânirea mănăstirilor sate – întregi sau părți de sat –, vii, livezi (pometuri), bălți, grădini, fânețe, mori etc. Statutul juridic al acestor bunuri funciare este specific. Astfel, bunurile funciare primite ca danie nu intră sub incidența dreptului de retract domnesc – studiul izvoarelor cunoscute până în momentul de față nu

atestă niciun asemenea caz -, aceste danii nefiind condiționate. În schimb, bunurile provenite din danii nu puteau fi înstrăinate de mănăstire, în caz contrar ctitorii având dreptul să ceară întoarcerea acestora.

O altă sursă a bunurilor funciare mănăstirești o constituiau cumpărările, satele/părțile de sate astfel dobândite putând fi vândute sau schimbate fără opreliști.

Stăpânirea funciară a orașenilor a fost - probabil - inițial similară celei țărănești: gospodăria în vatra târgului și loturile lucrate de târgoveți în ocolul târgului. Cu timpul, acestora li se adaugă prăvăliile, pivnițele atelierele meșteșugărești, etc.

Proprietățile imobiliare din orașe - case, pivnițe, hanuri, prăvălii - aparțin persoanelor sau instituțiilor care le-au edificat, cumpărat sau moștenit. Proprietățile meșteșugărești și negustorești, specifice mediului urban, includeau atât atelierul și inventarul acestuia, materia primă și produsele realizate - în cazul meșteșugarului -, precum și mărfurile destinate comercializării, mijloacele de transport și spațiile comerciale.

Obligații feudale. Un alt element definitoriu pentru reflectarea realităților sociale medievale îl reprezintă tipul și cuantumul obligațiilor în raport cu domnia/statul și cu stăpânul funciar. Între acestea se pot deosebi obligațiile/sarcinile legate de apărarea țării și dările - în natură, în muncă (lucrul la mori, iazuri sau la cetate) sau în bani.

Dările puteau fi de repartitie - puse pe averea în ansamblu a contribuabililor, proporțional cu capacitatea de contribuție a fiecărei gospodării - și de cotitate - în procent fix, puse pe unele produse ale gospodăriei țărănești.

Dările de repartitie (birurile) au reprezentat - într-o accepție largă - o dare bănească datorată, în secolele XIV-XVI, exclusiv domnului, apărând ca o clauză permanentă în majoritatea daniilor domnești. Birul a fost un impozit personal, garantat cu averea - mobilă și imobilă - a contribuabilului ori cu răspunderea solidară a obștii sau a

stăpânului.

Dările de cotitate (dijmele) erau, în perioada analizată, numeroase și variate. Astfel, pentru secolele XIV-XVI, izvoarele consemnează ca dări principale găleata/câbla (din cereale), oieritul, vinăriciul, albinăritul și stupăritul, fânul ș.a. Erau supuse dijmuirii toate cerealele (grâul, ovăzul, secara, meiul), plantele textile (inul și cânepa), leguminoasele (lintea, fasolea, mazărea, bobul), fânul, vinul, fructele, lemnele, animalele mici, stupii, peștele și sarea (acolo unde aceasta se exploata). Cuantumul acestor obligații varia între $1/20$ și $1/10$. Astfel, izvoarele consemnează „*dijma din grâu, din meu, din orzu, din ovăz, din cânepă, din în tot din zece una, după obicei*”. Tot $1/10$ era cuantumul dărilor din porci sau din stupi, în timp ce dijma din oi era de $1/20$.

Un fenomen specific celei de-a doua jumătăți a secolului al XVI-lea îl constituie convertirea în bani a majorității dărilor în produse, acestea pierzând treptat legătura cu volumul producției și devenind dări de repartitie. Faptul a fost de natură să sporească fiscalitatea, aceasta fiind evaluată la 2 galbeni/locuitor în anul 1590, ceea ce reprezenta echivalentul a 134 kg de grâu.

Țărănimea dependentă era supusă unei duble impuneri, către domnie și către stăpânul funciar. Denumită în diplomatica Țării Românești BI: ȚT” >4 n (= ascultare), starea de servitute din care derivau obligațiile către stăpânul funciar se materializa în sarcini în muncă, în produse sau în bani, predominând însă cele în natură. Dintre acestea, caracteristică este obligația în muncă a țăranului dependent. Muncile servile ale țăranilor dependenți erau agricole (arat, semănat, secerat), domestice (munci de curte), podvoade/transporturi (de lemne, vin, nutreț, diferite mărfuri). La acestea se adăugau muncile la mori sau la iazuri.

7. ELEMENTE ALE RELAȚIILOR INTERNAȚIONALE; FORMULE DE ORGANIZARE A PĂCII

7.1. Sisteme de organizare a păcii în Europa danubiană a secolelor XIV-XVI

Întrucât o definiție pozitivă a păcii ridică numeroase dificultăți, am optat pentru o structurare a demersului nostru în funcție de alianțele³⁹¹ încheiate de domnii Țării Românești. O asemenea opțiune se fundamentează pe faptul că, în epocă – și nu numai –, între membrii unei alianțe – ofensive sau defensive – se instalează în mod necesar pacea, ea constituind astfel criteriul de discriminare pozitivă în relațiile dintre părți (state sau indivizi) de-a lungul întregii perioade analizate aici.

Cheia de boltă a întregului ansamblu politic medieval îl reprezintă credința și corolarul acesteia, fidelitatea. Afirmatia este valabilă atât pentru structurile a căror geneză este de sorginte creștină, cât și pentru cele formate în Islam. Este motivul pentru care, în lumea creștină, toate angajamentele se iau cu invocarea divinității, nerespectarea acestora fiind considerată, în ultimă instanță, o ofensă adusă acesteia. Nu întâmplător, în mentalul creștin, diavolul ia chipul vasalului felon. Lucrurile stau oarecum similar în mediul islamic, unde fidelitatea era una din virtuțile puternic valorizate.

Situația poate fi considerată normală, dat fiind faptul că în secolele XIV-XVI nu se operează cu noțiunea de independență statală, fundamentul organizării politice fiind ierarhia. Din această perspectivă, se poate afirma că raporturile interstatale sunt similare celor suzerano-vasalice care reglementează structurile interne. Situația își are explicația în caracterul eterogen din punct de vedere etnic al statelor medievale, dar și în tenta universalistă a concepțiilor politice, consecință a ecumenismului promovat de marile sisteme confesionale care coexistau în Europa danubiană a epocii. Din această perspectivă se poate considera că în Europa danubiană a secolelor XIV-XVI coexistă două mari sisteme de organizare a acesteia:

391 |n termeni diplomatici alianța este definită ca fiind o *“înțelegere cu caracter politic [...] pe baza căreia părțile se angajează să acționeze în coaliție pentru atingerea unor scopuri comune [...]”* (Dicționar diplomatic, București, Editura Politică, 1979, p.70, s.v. alianță internațională)

Pax Christiana și Pax Ottomanica.

Pax Christiana. În teoria și practica creștină, formula de organizare a păcii își are originea în ideologia unității indisolubile între Biserică și Imperiu. Dogma themistiană potrivit căreia Imperiul, proiecție terestră a organizării cerești – un Dumnezeu-un Basileu, o Biserică-un Imperiu – a stat la baza fundamentării familiei de state și de principii constituită de către Bizanț. „*Familia de regi/principi*” unea prin legăturile unei rudeni imaginare suveranii creștini, precum și pe cei de altă confesiune, de *basileus*. Împăratul – considerat egal al apostolilor – era astfel ridicat deasupra tuturor celorlalți principii printr-un rang de primat spiritual, iar „*familia de principii*” devenea un veritabil „*sistem de organizare a păcii între diversele suveranități*”³⁹². În cadrul acesteia, principii creștini erau încadrați într-o ierarhie sui-generis, al cărei cap era Împăratul. Se poate considera că, în viziune bizantină, pacea reprezintă „*starea de unitate, liniște și ordine lipsită de conflicte, pe care a instaurat-o doctrina creștină și imperiul unic și universal al acesteia. Dar atât această Pax Christiana, cât și Imperium unicum aveau valabilitate pur teoretică, întrucât ambele erau fundamentate pe plan teologic și în egală măsură contrazise de către realitatea politică nemijlocită*”³⁹³.

În secolele XIV-XVI nu au existat decât două formule viabile de organizare a păcii. Prima, și cea mai răspândită, este formula ierarhică/hegemonică, impusă prin supremația unei singure puteri, fiind conexasă astfel ideii imperiale. La această formă bizantină a apărut un pandant occidental, derivat din concepția carolingiană asupra imperiului – fundamentată, de asemenea, pe principiul ierarhic – care încerca să afirme preeminența împăratului romanilor de națiune germană.

Formula federativă se sprijină pe un principiu paritar.

392 G. Brătianu, *L'organisation de la paix dans l'histoire universelle*, București, Editura Enciclopedică, 1997, p.19

393 T.Teoteoi, intervenție în cadrul dezbaterii „Forme ale păcii în sud-estul european în secolele XIV-XVII”, în *RdI*, 35,1,1982., p.153

Se impune a sublinia faptul că, pentru perioada analizată aici, singurul sistem federativ de nivel european în serviciul păcii a fost *Respublica Christiana*, constituit sub egida papalității în vederea organizării și ducerii cruciadei.

Pax Ottomanica. În ceea ce privește viziunea otomană asupra păcii, trebuie afirmat, de la bun început, faptul că fundamentul ei este unul juridic de factură hanefită³⁹⁴, conform căruia lumea este bipolară, fiind împărțită în *dar ül-Islâm*³⁹⁵ și *dar ül-harb*³⁹⁶. Teoretic, cele două categorii se aflau în stare de război/*cihâd*³⁹⁷, pacea între statul islamic și cel „necredincios” - cu caracter temporar, de armistițiu, întrucât Islamul nu admite starea de pace decât în teritoriile cucerite și anexate imperiului islamic - putând fi încheiată într-un număr determinat de situații în definirea cărora rolul esențial îl are raportul de forțe³⁹⁸. Practica a făcut însă necesară recunoașterea unei

394 |ntemeiată de Abu Hanifa al-Nu'mân B. Thâbit (699-767), școala de juridică hanefită se distingea de toate celelalte școli sunnite de drept - școala malikită, școala shafi'ită și școala hanbalită - prin *„tendința de a pune pe primul plan rațiunea, speculația juridică, libertatea cercetării surselor primare; toate, în detrimentul revelației divine”* (V. Panaite, *Limbajul politico-juridic în Islamul otoman*, p.249-253, s.v. hanefiye)

395 *„Noțiune prin care în textele juridice clasice erau desemnate teritoriile unde cultul religios muhamedan era practicat în mod liber sub conducerea unui suveran musulman, iar protecția musulmanilor era asigurată”* (V. Panaite, *op.cit.*, p.222, s.v. Dâr ül-Islâm)

396 *„Formulă tradusă, de regulă, <<Casa războiului>>/.../, dar și <<teritorii inamice>>, prin care erau desemnate zonele care nu intraseră sub controlul Imperiului muhamedan, statele care nu încheiaseră vreun tratat de pace cu acestea, teritoriile în care șariat-ul nu era urmat în domeniul cultului religios”*. Doctrina hanefită desemna cu acest termen tot ceea ce era în afara dâr ül-Islâm. (V. Panaite, *op.cit.*, p.221, s.v. Dâr ül-harb)

397 Semnificația generală a termenului de *cihâd* este cea de *„efort susținut spre un scop determinat”*. În dreptul islamic, sensul clasic pentru *cihâd* este *“război contra infidelilor”* (V.Panaite, *op.cit.*, p.213, s.v. cihâd)

398 Sintetizând, există trei tipuri de raporturi de forțe în care un stat musulman poate negocia pacea cu un stat “infidel”: superioritatea - pentru evitarea altor confruntări sau pentru întărirea forțelor proprii -,

zone intermediare, desemnată prin termenul *dar ül - and*³⁹⁹, în care erau incluse statele/comunitățile care primiseră din partea sultanului *ahdname*-le⁴⁰⁰. Caracterul *ahdnâme*-lei este unilateral, revocabil și provizoriu.

Școala hanefită nu recunoștea *dar ül - and*. Lucrurile trebuie nuanțate, în sensul că statutul de *and* era teoretic rezervat numai beneficiarilor de „tratate de protecție tributară” („*and ad-dhimma*” / „*and üz-zimmet*”) ⁴⁰¹, spre deosebire de situația în care Poarta încheia „tratate de

echilibrul - pentru a încerca rezolvarea diferendelor fără o confruntare armată cu rezultate incerte - și inferioritatea, situație în care se urmărea ca prin negocieri să poată fi obținut ce nu se câștigase prin luptă (V.Panaite, *Pace, război și comerț în Islam*, p.179)

399 “*Expresie folosită în textele juridice musulmane pentru a desemna teritoriile ai căror locuitori încheiaseră legământ cu suveranul musulman*”. (V.Panaite, *Limbajul politico-juridic în islamul otoman*, p.219, s.v. *dâr ül-‘ahd*). Conceptul nu este însă caracteristic școlii hanefite, semnificația sa fiind, în realitate, destul de confuză și generală. (Idem, *Pace, război și comerț în Islam*, p.421)

400 Uzual, prin ‘*ahdnâme* se înțelege “**documentul în care se consemna existență unui <<contract-legământ>> /.../ între sultan sau marele vizir (ca reprezentanți ai statului otoman) și un individ, o comunitate, un stat**”. Acest tip de document era denumit în cancelaria otomană “‘*ahdnâme-i hümâyûn*” (= “carte imperială de legământ”). (V.Panaite, *Limbajul politico-juridic în Islamul otoman*, p.192, s.v. ‘*ahdnâme-i hümâyûn*) Ca document unilateral care stabilea statutul de ‘*ahd*, ‘*ahdnâme*-aua prevedea, în principal, garanții privind “**individualitatea și inviolabilitatea teritorială, menținerea conducătorilor locali (împreună cu forțele lor armate), protecție împotriva agresiunilor străine (inclusiv din partea unor forțe islamice), exercitarea liberă a cultului propriu, neamestec în treburile interne, autoguvernarea în baza legilor și tradiției locale, privilegiile comerciale în teritoriul islamic etc.**”. În schimbul acestor garanții de securitate, teritoriul beneficiar de ‘*ahdnâme* era obligat la plata tributului și, în plus, la acceptarea ocupării de către musulmani a unor puncte și/sau zone strategice, la garantarea securității vieții și bunurilor negustorilor și supușilor otomani pe timpul tranzitului acestora prin principatul sud-carpatic, precum și să-și ajusteze politica externă conform intereselor otomane. (T.Gemil, *Românii și otomanii în secolele XIV-XVI*, București, Editura Academiei Române, 1991, p.20, n.14)

401 Prin ‘*ahd üz-zimmet* se consemna “**realizarea unei <<păci permanente>> ale cărei stipulații principale se rezumau la obligația**

coexistență pașnică temporară” sau păci-armistiții (*hüdne/hudna*), redactate tot sub formă de *ahdnâme*-le. În consecință, Islamul otoman va opera cu două noțiuni distincte, menite a defini cât mai corect relația posesorilor de *and* cu *dar ül-Islâm*. Este vorba despre *dar ül-muvâda’a*⁴⁰², respectiv *dar üz-zimmet*⁴⁰³.

7.2. Țara Românească în sistemele de organizare a păcii din Europa danubiană a secolelor XIV-XVI

Înainte de a trece la o asemenea analiză, se impune a puncta coordonatele fundamentale ale viziunii românești asupra păcii. Un prim aspect fundamental este caracterul contractual, bilateral, cu drepturi și obligații reciproce, care trebuie respectate de ambele părți, cu fidelitate. Acest aspect este completat de concepția asupra durabilității păcii – înțelegerile de pace sunt privite ca „*legături sfinte*”, întărite prin jurământorecum și cu un „*ireductibil reziduu de egalitate*”⁴⁰⁴, o pace autentică neputând fi încheiată decât pe această bază. Egalitatea între părți nu trebuie înțeleasă în termeni formali – dificil de realizat, în condițiile concepției ierarhice asupra

nemusulmanilor de a se supune suveranului musulman plătind tribut (cizye, haraĉ) și la angajamentul părții musulmane de a-i proteja (zimmet)”. (V.Panaite, op.cit., p.190-191, s.v. ‘ahd üz-zimmet)

402 Denumire dată teritoriilor locuite de “infidelii inamici” cu care musulmanii au încheiat tratate. Locuitorii acestui teritoriu plăteau doar tributul contractat prin tratatul de pace, în schimbul căruia își păstrau autonomia. (V.Panaite, op.cit., p.225-226, s.v. dâr ül-muvâda’a)

403 Conceptul de *dâr üz-zimmet* a fost aplicat tuturor comunităților de nemusulmani care încheiaseră ‘*ahd üz-zimmet* cu suveranul musulman, putând desemna - în viziunea juriștilor hanefiți - atât un teritoriu din *dâr ül Islam* al cărui locuitori nemusulmani “*acceptaseră să plătească tribut, să se supună puterii și legilor musulmane, dar care obținuseră privilegiul să fie conduși de un șef conațional, ales și numit de suveranul musulman*”, cât și un teritoriu din *dâr ül-harb*, tributar față de suveranul musulman prin intermediul principelui local, care nu se supunea *șariat*-ului, ci propriilor legi și obiceiuri. (V.Panaite, op.cit., p.226-227, s.v. dâr üz-zimmet)

404 V.Al.Georgescu, *Bizanțul și instituțiile medievale românești până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1980, p.128

relațiilor internaționale - ci de conținut.

Țara Românească și Pax Christiana. Considerăm că se poate afirma, fără teama de a greși, că prima formă de organizare medievală a păcii în care spațiul românesc sud-carpatic a fost cea creștină. În formă bizantină, imperială sau pontificală, Pax Christiana a fost formula în care s-a produs cristalizarea și evoluția firească a statalității românești sud-carpatică, precum și formula în care Țara Românească a avut în permanență tendința de a se integra. Nu poate fi însă neglijat faptul că formula păcii creștine nu a fost - în cazul particular al situației principatului sud-carpatic în contextul istoric al secolelor XIV-XVI - întotdeauna viabilă și capabilă să ofere garanțiile de securitate necesare. Afirmția se fundamentează pe două argumente.

În primul rând, trebuie avut în vedere faptul că structurarea statalității românești sud-carpatică s-a produs prin integrarea în familia suveranilor bizantini, elementele de natură și legitimare a puterii aparținând acestei ideologii politice. Cu toate acestea, pacea bizantină nu s-a dovedit a fi viabilă, imperiul basileilor fiind, în aceeași perioadă, redus la nivelul de stat tributar al sultanului otoman, în consecință în imposibilitatea de a mai organiza în vreun fel sau altul pacea. Al doilea argument rezidă în faptul că suveranitatea statală a principatului sud-carpatic, fundamentată pe dogma unității dintre autoritatea laică și sacerdotală precum și pe cezaro-papismul bizantin, nu se putea integra - teoretic - într-o formulă imperială sau pontificală de organizare a păcii fără a fi substanțial diminuată.

În secolele XIV-XVI, Țara Românească a fost inclusă - în cazul „păcii creștine” - atât în formule hegemonice, cât și în formule federative. Esențiale pentru definirea tipului de pace creștină sunt clauzele care vizează poziția părților semnatare una față de cealaltă. Aceste clauze trebuie privite din perspectiva gândirii politice medievale și, implicit, a concepției ierarhice asupra relațiilor politice. Este motivul pentru care, în majoritatea cazurilor, clauzele

politice implică integrarea principatului sud-carpatic într-o pace de tip hegemonic. Prin aplicarea unei asemenea clauze, Țara Românească intra într-o familie de state și de principii, devenind astfel, în schimbul renunțării la unele din prerogativele suveranității, beneficiara garanțiilor de securitate oferite de poziția principatului sud-carpatic în respectiva ierarhie. Cu toate acestea, lucrurile trebuie nuanțate, condițiile în care avea loc integrarea fiind diverse.

Majoritatea clauzelor referitoare la poziția Țării Românești în cadrul alianței/păcii recunosc – mai mult sau mai puțin explicit – autoritatea și prerogativele suzeranului, condiție sine-qua-non într-o pace de tip ierarhic/hegemonic.

Un alt set de clauze politice cu caracter general stipulate în documentele care fundamentează păci/alianțe la care Țara Românească este parte se referă la buna vecinătate între semnatari, la adoptarea unui sistem unitar de tratare a terților, precum și la scopul realizării alianței. În cazul tratatelor care stipulează integrarea Țării Românești în Pax Christiana, în majoritatea documentelor se menționează în mod clar acțiunea comună împotriva otomanilor. Din această perspectivă, un aspect interesant îl prezintă proiectul de alianță între Mihai Viteazul și poloni, aici fiind invocată o clauză de alianță „*erga omnes*”, apropiată ca formă și conținut de practica otomană.

Rămâne însă discutabilă participarea Țării Românești la construirea păcii federative. Organizată, așa cum am arătat mai sus, ca o federație de suveranități, pacea federativă poate fi presupusă a fi implicat principatul sud-carpatic în cel puțin trei momente ale perioadei analizate aici. Este vorba de încercările lui Mircea cel Bătrân de a contracara politica expansionistă maghiară prin apropierea de Regatul polon, de perioada intenselor confruntări cu otomanii la Dunărea de Jos în deceniile 3 – 5 ale secolului al XV-lea, respectiv de participarea Țării Românești la Războiul de 13 ani.

Țara Românească în Pax Ottomanica. Este discutabil

momentul în care Țara Românească a fost integrată în Pax Ottomanica. Faptul prezintă, în esența lui, o mai mică importanță din perspectiva acestei analize, întrucât prima jumătate a secolului al XV-lea a fost martora unor dure confruntări româno-otomane la Dunărea de Jos.

O primă perioadă majoră în definirea statutului de *and* conferit Țării Românești este jalonată la limita cronologică superioară de intervalul 1538 – 1545. Cel mai probabil, se poate vorbi despre acordarea statutului de *and* pentru principatul sud-carpatic la începutul deceniului 3 al secolului al XV-lea, prin instalarea lui Radu Praznaglava în scaunul domnesc (1420), cu sprijinul beilor de graniță, dar nu este exclus ca fie Vlad Uzurpatorul – urcat în scaunul Țării Românești cu sprijin otoman –, fie însuși Mircea cel Bătrân să fi fost beneficiarii unei *ahdnâme*, incluzând astfel teritoriul românesc sud-carpatic în categoria statelor beneficiare de *and*. Evoluția ulterioară a relațiilor româno-otomane sugerează că actul din 1420 a avut, cel mai probabil, caracter de *hüdne/sulh/muvâda'a*, semnificând includerea principatului în *dar ül-muvâda'a*. Această primă formă de integrare a Țării Românești în Pax Ottomanica se impune greu și se stabilizează și mai greu. Situația este confuză în prima jumătate a secolului al XV-lea, principatul muntean oscilând între Pax Christiana și Pax Ottomanica.

Din perspectiva clauzelor politice, *dar ül-muvâda'a* prezerva autonomia internă a Țării Românești, sintetizată în formula „*separat de cancelarie, scutit de a fi călcat cu piciorul și liber în toate privințele*”⁴⁰⁵ și impunea alianța „*erga omnes*” în formula „*prieten prietenului și dușman dușmanilor*”⁴⁰⁶. În baza acestei din urmă clauze – diferită în

405 “**Mefrûzü'l-kalem ve maktu'l-kadem serbest olub**”, expresie utilizată pentru desemnarea statutului unui teritoriu cu un anumit grad de autonomie, precum și unei posesiuni funciare scutită de impozite, sau al unor surse de venituri care beneficiau de privilegii și imunitate în sistemul administrativ-fiscal otoman. (V.Panaite, *Limbajul politico-juridic în Islamul otoman*, p.118)

406 “**Dosta dost ve düşmana düşman olub**”, formulă de exprimare a obligației de aliniere a politicii externe a unui stat beneficiar de ‘*ahd*

fond de obligația vasalică de „*consilium et auxillium*” - vor participa contingente militare românești la campaniile otomane, de regulă în Europa.

Din a doua jumătate a secolului al XV-lea, mai precis din epoca lui Radu cel Frumos, apar o serie de practici care vor limita suveranitatea internă a Țării Românești. Este vorba, în primul rând, de transferul centrului de legitimare a puterii în afara granițelor țării, prin practica sultanală de a trimite principilor munteni însemne ale puterii de factură otomană. Din aceeași epocă datează prezența militară a otomanilor în principatul sud-carpatic, chemați în ajutor de Radu cel Frumos în anul 1471.

Sintetizând, se poate considera că principalele clauze ale reglementărilor de „pace” româno-otomane prevedeau păstrarea domniei de rit creștin, cu alegerea domnului potrivit tradiției și confirmarea acestuia de către sultan; autoguvernarea și autoadministrarea țării fără niciun amestec al Porții; plata haraciului și a peșcheșurilor; domnul să fie „*prieten prietenilor și dușman dușmanilor*” Porții, beneficiind la rândul său de protecție otomană; schimb reciproc de negustori, fugari și prizonieri; regim normal pentru mărfurile otomane și tarife preferențiale pentru românii tributari.

Modificarea poziției principatului sud-carpatic în sistemul Pax Ottomanica se produce sub sultanatul lui Soliman Magnificul, care va interpreta statutul de *and* acordat Țării Românești în termeni deosebit de restrictivi. Astfel, autoritatea domnească a început să se exercite în fapt, în numele și pe baza puterii sultanale, sporind totodată cuantumul obligațiilor față de Poartă. Noua situație este probată de acțiunile autoritare ale lui Soliman Magnificul care, în 1545, în demite pe Radu Paisie, confiscând, în același timp, tezaurul țării și averea unor mari boieri.

În aceste împrejurări, se poate considera că Țara Românească a fost inclusă în *dar üz-zimmet*, situație în care documentele acordate principatului sud-carpatic

aveau caracterul unor „tratate de protecție tributară”. O probează măsurile – menționate explicit în documentele emise de autoritățile otomane – de asigurare a protecției principatului sud-carpatic⁴⁰⁷

ÎNTREBĂRI ȘI PROBLEME

Folosind bibliografia indicată, comparați realitățile Țării Românești din secolele XIV-XVI cu acelea din principatele est-carpatic și intracarpatic.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Bibliografie minimală

1. Izvoare

BOGDAN, Nicolae, *Românii în secolul al XV-lea. O reconstituire în linii largi a perioadei petriarhale a Neamului, pe temeiul cronicei lui Wawrin, reprodusă aci în versiune românească, în paralelă cu textul original*, Colecția Justinian, 1941

* * * *Călători străini despre Țările Române*, București Editura Științifică, I, volum îngrijit de Maria Holban, 1968; II-V, volume îngrijite de M. Holban, M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, 1970, 1971, 1972, 1973; VI, volum îngrijit de M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Mustafa Ali Mehmed, 1976

* * * *Documenta Romaniae Historica*. B. Țara Românească, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, I (1247 - 1500), 1966, II (1501 -

407 Un exemplu edificator în acest sens îl constituie scrisoarea sultană din 28 martie 1568 prin care Selim al II-lea solicita principelui Transilvaniei, Ioan Sigismund, să asigure protecție principatului sud-carpatic: **“/.../ chestiunea pazei și ocrotirii Țării Românești este importantă și necesară. /.../ De aceea, /.../ va trebui ca, până ce sus-numitul voievod al Țării Românești va veni la Poarta fericirii mele și se va întoarce, să vă uitați în partea aceea și să depuneți toate eforturile voastre demne de laudă pentru ca să nu se pricinuiască, prin neglijență, pagube și stricăciuni, de către dușmani sau alții, vilaletului amintit, precum și raialelor și beraialelor de acolo”**. (*Documente turcești*, I, p.86). O scrisoare similară a fost trimisă, la aceeași dată, hanului Crimeii, Devlet Ghirai. (*Ibidem*, p.86-87)

1525), 1972, III (1526 - 1535), 1975, IV (1536 - 1550), 1981, V (1551 - 1565), 1983, VI (1566 - 1570), 1985, VII (1571 - 1575), 1988, VIII (1576 - 1580), 1989, XI (1593 - 1600), 1975; D. *Relații între Țările Române*, I (1222 - 1456), 1977

* * * *Documente privind istoria României*, B, Țara Românească, București Editura Academiei Republicii Populare Române „veac XIII, XIV și XV (1247 - 1500), 1953; veac XVI, I (1501 - 1525), 1951, II (1526 - 1550), 1951, III (1551 - 1570), 1952, IV (1571 - 1580), 1952, V (1581 - 1590), 1953, VI (1591 - 1600), 1953

* * * *Documente turcești privind istoria României*, I, 1455 - 1774, întocmit de Mustafa A. Mehmed, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1976* * * *Mihai Viteazul în conștiința europeană*, 1. *Documente externe*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1982; 5, *Mărturii*, Editura Academiei Române, 1990

2. Lucrări generale și speciale

BASTIDE, Henri de la *Patru călătorii în inima civilizațiilor*, București, Editura Meridiane, 1994

BRAUDEL, Fernand, *Gramatica civilizațiilor*, București, Editura Meridiane, 1995

BRĂTIANU, Gheorghe I., *L'organisation de la paix dans l'histoire universelle*, București, Editura Enciclopedică, 1997

CERNOVODEANU, P., BINDER, P., *Cavalerii Apocalipsului. Calamitățile naturale din trecutul României (până la 1800)*, București, SILEX - Casă de Editură, Presă și Impresariat SRL, 1993

DONAT, Ion, *Domeniul domnesc în Țara Românească (sec. XIV-XVI)*, București, Editura Enciclopedică, 1996

GEORGESCU, Valentin, Al, *Byzance et les institutions roumaines jusqu'à la fin du XVe siècle*, în „Actes du XVe Congrès international des Études byzantines, Bucarest, 6 - 12 Septembre”, 1971, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1974, p.433 - 484

Idem, *Bizanțul și instituțiile medievale românești până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1980

Halic, Bogdan-Alexandru, *Consecințe interne probabile ale transformării Țării Românești în provincie otomană, în anul 1595*, în „Revista Fundației Cultural-științifice «Mihai Viteazul - Călugăreni»”, An 3, nr. 5, 1997, p.13 - 18

Idem, *Evoluția spațiului sud-carpatic de la țară la stat*, în GMR, an IX, 1998, nr. 2, p.86 - 97

Idem, *Relația tipar politic-model domnesc în Țara Românească a secolelor XIV-XVI*, în GMR, an IX, 1998, nr. 3, p.169 - 175

Idem, *Economie și societate în Țara Românească. Aspecte caracteristice sfârșitului secolului al XVI-lea*, în „Revista Fundației Cultural-științifice «Mihai Viteazul - Călugăreni»”, an 4, 1998, nr. 6

Idem, *Război și economie în epoca lui Mihai Viteazul*, în GMR, an X, nr. 3, 1999, p.123 - 127

* * * *Instituții feudale din Țările Române. Dicționar*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1988

* * * *Istoria comerțului exterior românesc. O prezentare sintetică*, coordonator Nicolae Sută, București, Editura Eficient, 1996

* * * *Istoria României*, II, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1962

MANOLESCU, Radu, *Comerțul Țării Românești și Moldovei cu Brașovul (secolele XIV-XV)*, București, Editura Științifică, 1965

MAXIM, Mihai, *Țările Române și înalta Poartă. Cadrul juridic al relațiilor româno-otomane în evul mediu*, București, Editura Enciclopedică, 1993

MURGESCU Bogdan, *Istorie românească. Istorie universală (600 - 1800)*, București, Editura „Erasmus”, 1994

Panaite, Viorel, *Pace, război și comerț în Islam. Țările Române și dreptul otoman al popoarelor (secolele XV-*

XVII), București, Editura B.I.C. ALL srl, 1997

Idem, *Limbajul politico-juridic în Islamul otoman. Dicționar de termeni și expresii*, I, Războiul, Pacea, Comerțul, București, EUB, 1998

PAPACOSTEA, Șerban, *Geneza statului în Evul Mediu românesc. Studii critice*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1988

ȘTEFĂNESCU, Ștefan, *Țara Românească de la Basarab I Întemeietorul până la Mihai Viteazul*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1970

Idem, *Demografia, dimensiune a istoriei*, Timișoara, Editura Facla, 1974

Idem, *Istoria medie a României, partea a II-a. Principatele Române - secolele XIV-XVI*, București, EUB, 1992

Idem, *Populația rurală în Principatele Române în secolele XIV-XVI. Obligații fiscale și domeniile*, în „Miscellanea in honorem Radu Manolescu emerito”, Zoe Petre & Stelian Brezeanu edita, București, EUB, 1996

Idem, *Economie și societate în Țările Române din secolul al XI-lea până la sfârșitul secolului al XVI-lea*, în *Istoria economică a României. De la începuturi până la cel de-al doilea război mondial*, coordonator acad. N.N. Constantinescu, București, Editura Economică, 1997

TOYNBEE, ARNOLD J., *Studiu asupra istoriei. Sinteză asupra volumelor I-X de D.C. Somervell*, București, Editura Humanitas, 1997

WEBER, Max, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, București, Editura Humanitas, 1993

Bibliografie suplimentară

* * * *Atlas istoric*, București, Editura didactică și pedagogică, 1971

* * * *Atlas pentru istoria României*, București, Editura didactică și pedagogică, 1983

* * * *Atlas istorico-geografic*, București, Editura Academiei Române, 1996

BLOCH, Marc, *Societatea feudală. Formarea legăturilor de dependență*, I, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1996

BRAUDEL, Fernand, *Jocurile schimbului*, București, Editura Meridiane, 1985

Idem, *Mediterrana și lumea mediteraneană în epoca lui Filip al II-lea*, București, Editura Meridiane, 1986

Idem, *Timpul lumii*, București, Editura Meridiane, 1989

DE CEI, Aurel, *Istoria Imperiului otoman. Până la 1656*, București, Editura Științifică și enciclopedică, 1978

GEORGESCU, Vlad, *Istoria românilor. Din cele mai vechi timpuri până în zilele noastre*, București, Editura Humanitas, 1995

GEMIL, Tahsin, *Românii și otomanii în secolele XIV-XVI*, București, Editura Academiei Române, 1991

HOLBAN, Maria, *Din cronica relațiilor româno-ungare în secolele XIII-XIV*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1981

Huizinga, Johan, *Amurgul evului mediu*, București, Editura Meridiane, 1993

Idem, *Homo ludens. Încercare de determinare a elementului ludic al culturii*, București, Editura Humanitas, 1998

Inalcık, Halil, *Imperiul Otoman. Epoca clasică, 1300 - 1600*, București, Editura Enciclopedică, 1996

* * * *Istoria României în date*, Chișinău, Editura „Crai Nou”, 1992

MIOC, Damaschin, *Cuantumul birului pe gospodăria țărănească în Țara Românească în secolul al XVI-lea*, în SMIM, V, 1962

Murgescu, Bogdan, *Circulația monetară în Țările Române în secolul al XVI-lea*, București, Editura Enciclopedică, 1996

* * * *Politica externă a României. Dicționar cronologic*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1986

STAHL, Henri H., *Probleme confuze în istoria socială a României*, Editura Academiei Române, București, 1992

STOICESCU, Nicolae, *Sfatul domnesc și marii dregători*, București, Editura Academiei Republicii

Socialiste România, 1968

STOICESCU, Nicolae, *Dicționar al marilor dregători din Țara Românească și Moldova (sec. XIV-XVII)*, București, 1971

ȘTEFĂNESCU, Ștefan, *Evoluția proprietății feudale în Țara Românească până în secolul al XVII-lea*, în *Studii*, XI, 1958, nr. 1

Idem, *Conjuncturi social-politice și situația demografică în Țara Românească în secolele XIV-XVI*, în *Populație și societate. Studii de demografie istorică*, I, sub redacția prof. Ștefan Pascu, Editura Dacia, Cluj, 1972

Idem, *Tradiția daco-romană și formarea statelor feudale românești de sine stătătoare*, în *Constituirea statelor feudale românești*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1980, p. 9 - 24

Idem, *Relațiile sociale în raport cu proprietatea funciară în Țările Române în secolele XII-XVI*, în *Stat - Societate - Națiune*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982

Idem, *Situația politică din centrul, răsăritul și sud-estul Europei la sfârșitul secolului al XIV-lea și începutul secolului al XV-lea. Rolul Țării Românești*, în „Marele Mircea Voievod”, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1986, p.40 - 52

WALLERSTEIN, Immanuel, *Sistemul mondial modern*, Editura Meridiane, Vol I-II, București, 1992

Tema 7

IMAGINARUL TRADIȚIONAL. IMAGINI ALE SUPRANATURALULUI

Supranaturalul în viziune creștină; imagini și simboluri creștine
Caracteristici ale imaginarului tradițional
Deologia românească
Ipostaze ale beneficului
Ipostaze ale maleficului

Analiza imaginilor supranaturalului, în fapt a imaginarului colectiv, surprinde existența a două paliere de structurare a acestuia. Există, astfel, o abordare a supranaturalului dintr-o perspectivă creștină - caracteristică teologilor, clericilor și mediilor cultivate -, precum și o interpretare tradițională, care operează la

nivelul majorității populației.

1. SUPRANATURALUL ÎN VIZIUNE CREȘTINĂ; IMAGINI ȘI SIMBOLURI

Imaginarul teologic/creștin este relativ unitar, izvoarele sale fiind dogmele și canoanele creștine⁴⁰⁸. Astfel, este dificil să surprindem particularități sau elemente distinctive la acest palier al analizei, imaginarul creștin-ortodox încadrându-se în parametri similari în întreaga arie confesională ortodoxă.

1.1. Supranaturalul în viziune creștină

Nu ne propunem să inițiem un demers de natură teologică. În consecință, vom aborda în cele ce urmează doar câteva aspecte ale viziunii creștine asupra supranaturalului, fără a aprofunda subtilitățile dogmatice.

Potrivit teologilor creștini, singura religie perfectă și cu adevărat divină este creștinismul. Argumentul cel mai important al acestei afirmații este – din perspectiva temei tratate aici – cel potrivit căruia creștinismul a fost dat lumii de către însuși Dumnezeu-fiul, Iisus Hristos.

Creștinismul consideră că divinitatea poate fi descoperită de om exclusiv prin revelație. Aceasta poate fi naturală – făcută în natură, cu ajutorul minții – sau supranaturală, adică situația în care Dumnezeu se face cunoscut prin mijloace mai presus de fire. Revelația supranaturală nu poate fi primită și înțeleasă – potrivit interpretării teologice – decât prin credință.

Revelația dumnezeiască/supranaturală este cuprinsă în Sfânta Scriptură/Biblia – scrierile alcătuite de proroci și de apostoli sub inspirația Duhului Sfânt – și în Sfânta Tradiție, adică în învățăturile transmise oral de către Sfinții Apostoli și de părinții Bisericii.

408 Dogmele constituie acele adevăruri privitoare la credință care sunt revelate și care nu pot fi schimbate. Adevărurile stabilite de părinții Bisericii și care privesc viața creștină se numesc canoane și pot fi schimbate numai de către sinoadele ecumenice. În terminologia creștină, abaterea de la dogme se numește erezie, iar abaterea de la canoane schismă. (Mitropolitul Irineu Mihălcescu, *Dogmele Bisericii Creștine Ortodoxe*, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1994, p.13)

1.2. Imaginea divinității

Imaginea lui Dumnezeu. Fiind o religie monoteistă, în accepția creștinismului, Dumnezeu este singura divinitate. Toate celelalte ființe supranaturale (arhangheli, îngeri, sfinți etc.) își extrag sfîntenia din relația lor cu Dumnezeu și există numai prin voința și fapta lui Dumnezeu. În concepția creștină Dumnezeu este reprezentat ca o ființă personală, investită cu toate atributele ce revin personalității, principalele sale însușiri fiind spiritualitatea și infinitatea.

Spiritualitatea lui Dumnezeu desemnează imaterialitatea/acorporalitatea divinității creștine. Din această însușire decurg o serie de elemente – de natură intelectuală sau de natură morală – care permit conturarea imaginii lui Dumnezeu în tradiția biblică.

Astfel, între componentele acestei imagini pot fi incluse atotștiința și înțelepciunea desăvârșită, libertatea absolută, sfîntenia desăvârșită, bunătatea nesfârșită și dreptatea supremă.

În ceea ce privește infinitatea lui Dumnezeu – care desemnează nemărginirea/nelimitarea divinității de către nimeni și de către nimic, în nicio privință –, teologii consideră că ea exprimă perfecțiunea absolută. Consecința este apariția unor alte însușiri specifice, dintre care menționăm aseitarea/independența absolută, imutabilitatea, eternitatea – însușirea de a fi mai presus de timp, de a nu avea nici început și nici sfârșit – omniprezența, omnipotența/atotputernicia și unicitatea.

Una din dogmele fundamentale ale creștinismului este cea a Sfintei Treimi, potrivit căreia Dumnezeu este unul în trei persoane. Aspectul este interesant și suscită o sumă de subtilități teologice pentru a putea fi aprofundat. Ne vom mulțumi, deci, să consemnăm că, în accepția creștină, Dumnezeu este unul în ceea ce privește ființa/substanța, dar în ființa/substanța dumnezeiască sunt trei persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Din această perspectivă, deosebit de sugestivă este demonstrația dogmei Sfintei Treimi făcută la Sinodul ecumenic I de la

Niceea (325) de către Sfântul Spiridon, episcopul Trimitundei (Creta). Potrivit acestuia, așa cum o cărămidă constă din pământ, apă și foc/căldură, deși la vedere e una, tot așa și în Dumnezeu, cele trei persoane fac o singură ființă.

Deși cele trei persoane ale Sfintei Treimi sunt egale între ele, ca fiind de aceeași ființă/substanță, raporturile dintre ele sunt diferite. Acestea au fost stabilite canonic de articolele simbolului atanasian/Crezului, adoptat în cadrul aceluiasi Sinod ecumenic I de la Niceea și completat la Sinodul ecumenic II de la Constantinopol (382). Astfel, *„Tatăl nu este de nimeni creat, născut ori făcut”. „Fiul este numai din Tată născut, iar nu făcut sau creat”. „Sfântul Duh este din Tată purces, iar nu făcut, creat sau născut”*⁴⁰⁹.

Dumnezeu ca Mântuitor. Imaginea lui Iisus Hristos. Creștinismul face o subtilă distincție între Dumnezeu în ipostaza sa trinitară și Mântuitor. Iisus Hristos/Mântuitorul este întruparea Fiului.

Întruparea Fiului, cea de-a doua persoană a Sfintei Treimi, are loc pentru a-l răscumpăra și a-l mântui pe om de păcate. Această dogmă, care îi conferă Fiului trup material, a generat, în primele secole ale creștinismului, vii dispute teologice asupra naturii lui Hristos, cunoscute sub numele de lupte hristologice. În afara poziției ortodoxe, afirmată în mai multe sinoade ecumenice, au apărut mai multe interpretări, considerate erezii. Între acestea amintim nestorianismul – considera că în Hristos erau, de fapt, două persoane, una divină și una umană –, monofizismul – considera că în Hristos exista o singură natură, cea divină – și monotelismul, dezvoltat din monofizism, care considera că, deși în Hristos erau două naturi, totuși era vorba de o singură voință, cea divină.

Biserica Ortodoxă consideră – în baza hotărârilor Sinodului ecumenic III de la Efes (431) și a Sinodului ecumenic IV de la Calcedon (451) – că cele două naturi/firi ale lui Hristos sunt unite între ele în chip neîmpărțit și

409 Mitropolitul Irineu Mihălcescu, *Dogmele Bisericii Creștine Ortodoxe*, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1994, p.13

nedespărțit, iar Sfânta Fecioară se numește pe drept Născătoare de Dumnezeu. De asemenea, se consideră că cele două firi ale lui Hristos – dumnezeiască și omenească – și-au păstrat, fiecare, integritatea sa și sunt unite între ele în chip neamestecat și neschimbat (diofizism). Unirea reală, fizică, a celor două firi/naturi în persoana lui Iisus Hristos se numește în terminologia creștină unire ipostatică.

Această concepție asupra divinității conduce la unele consecințe dogmatice, asupra cărora nu mai insistăm aici. Ceea ce considerăm că trebuie să accentuăm este faptul că, în accepție creștină, Iisus Hristos este imaginat ca Mântuitor sub trei forme: ca profet, ca arhiereu și ca împărat.

Iisus ca profet este conceput asemeni profeților Vechiului Testament, care făceau cunoscută poporului învățătura revelată lor de către Dumnezeu. Lucrurile trebuie nuanțate, în sensul că Iisus Hristos a fost profet pentru ca astfel să-și poată îndeplini rolul de Mântuitor. În consecință, el este considerat a fi cel mai mare profet, profetul prin excelență, pentru că cel ce propovăduiește este însuși Dumnezeu.

A doua ipostază a lui Iisus Hristos ca Mântuitor, cea de arhiereu, este definită de jertfa sa. Creștinismul consideră că, jertfindu-se pe sine, Hristos a adus adevărata jertfă, spălând astfel păcatele întregii omeniri și împăcându-l pe Dumnezeu cu omul. Iisus devine arhiereului adevărat și veșnic, prorocit de arhiereul Vechiului Testament.

Ipostaza lui Iisus ca împărat vizează dimensiunea spirituală a termenului. Mântuitorul este imaginat ca împărat al adevărului, împărat ceresc sau împărat al împăraților. Concepția are consecințe atât teologice, cât și politice, acestea din urmă deosebit de însemnate din perspectiva evoluției gândirii politice medievale. Avem în vedere îndeosebi consecințele identificării Bisericii creștine cu o împărăție spirituală al cărei conducător este Hristos însuși. Concepția va sta la baza pretențiilor

universaliste ale creștinismului, precum și la cea a fundamentării teoriei themistiene care îl transforma pe basileul bizantin în proiecția terestră a Mântuitorului.

1.3. Lumea nevăzută

În concepția creștină, în afara lumii văzute, reale există lumea nevăzută, anterioară celeilalte. Această lume, aparținând, prin excelență, supranaturalului, este populată cu îngeri și sfinți.

Îngerii. Etimologic, înger înseamnă sol, crainic, vestitor, termen care desemnează cu precizie principala funcție a acestora: fac cunoscută oamenilor voința lui Dumnezeu. Cu această conotație s-a atribuit numele de înger și prorocilor, Mântuitorului și Apostolilor.

Îngerii sunt considerați a fi ființe supranaturale, imateriale, care pot îmbrăca forme trupești pentru a li se arăta oamenilor. Din momentul creației lor, îngerii au fost înzestrați cu libertate, în virtutea căreia puteau să înainteze în perfecțiune și să se bucure de fericire deplină și veșnică. Acei îngeri care au păcătuit, ridicându-se împotriva lui Dumnezeu, au decăzut din starea de perfecțiune și de fericire, devenind diavoli, spirite sau duhuri necurate.

Sfinții sunt personaje supranaturale recrutate dintre sufletele dreptilor trecuți din viață. Aceștia sunt imaginați a fi într-o permanentă legătură atât cu Mântuitorul, cât și unii cu ceilalți, formând astfel ceata sfinților. Sfântul creștin - continuator al eroului antic - a reușit - prin asceză corporală și „luptă spirituală” dusă de el împotriva tentațiilor lumești și a Diavolului - să dobândească o condiție situată între umanitate și dumnezeire. Acesta își depășește natura umană, căpătând însușiri supranaturale. Astfel, după ce în timpul vieții fusese înzestrat - datorită posibilităților sale de comunicare directă cu Dumnezeu - cu harul profetic al prezicerii viitorului, după moarte corpul nu-i putrezește, iar moaștele sale operează miracole. Sfinții sunt imaginați ca intermediari între muritori și Dumnezeu, auzind rugăciunile oamenilor și intervenind pe lângă Dumnezeu ca acestea să le fie

îndeplinite.

Canoanele referitoare la venerarea sfinților au fost stabilite de Sinodul ecumenic VII de la Niceea/Sinodul Niceea II (787). Potrivit acestora, credincioșii sunt datori să îi venereze pe sfinți, adorația fiind rezervată lui Dumnezeu.

Un loc privilegiat între sfinți îi revine Fecioarei Maria, căreia i se acordă o venerație mai mare decât celorlalți sfinți, datorită faptului că ea este Născătoare de Dumnezeu.

1.4. Simboluri și reprezentări creștine

Crucea este unul dintre cele mai vechi simboluri, fiind considerată - alături de centru, cerc și pătrat - al treilea din cele patru simboluri fundamentale.

Tradiția creștină preia acest simbol ancestral, condensând în simbolistica crucii mântuirea și patimile lui Hristos. Astfel, crucea îl simbolizează pe Mântuitor, identificându-se cu persoana lui. În iconografia creștină crucea exprimă atât supliciul, cât și prezența lui Iisus.

Se pot deosebi mai multe tipuri de cruce, fiecare dintre ele având conotații simbolice precise. Acestea nu se exclud, ci se completează pentru a exprima astfel toate ipostazele conexe simbolisticii crucii. Una dintre formele specifice vechiului creștinism este crucea cu monograma lui Hristos: o cruce în formă de T a cărei verticală - rotunjită în partea de sus - este traversată de litera chi (X).

Icoana este, prin excelență, reprezentarea divinității. Ea nu urmărește să surprindă o realitate, ci tinde să fixeze o anumită imagine pe care o concentrează asupra realității divine simbolizate.

Cultul icoanelor în tradiția creștină are origini multiple, contopite în creuzetul civilizației romane târzii. Un prim izvor al cultului icoanei se găsește în cultul imperial, ipostază în care imaginea nu este adorată ca purtător al prezenței spirituale, ci pentru că permite/facilitează invocarea realității reprezentate.

Un al doilea izvor al cultului icoanelor poate fi identificat în practica venerării relicvelor creștine, a căror

contribuție este deosebit de importantă pentru evoluția venerării imaginilor mobile. Fără a aprofunda problema sacralității în tradiția ortodoxă, menționăm faptul că atât relicvele, cât și vasele de cult sunt considerate sacre. Sacralitatea acestora se va extinde și asupra „ambalajului” acestora, relicvarul, din ce în ce mai frecvent împodobit cu imagini religioase. Prin extensie, imaginile vor fienerate ca sacre/sacralizate prin atingerea relicvelor conținute de relicvar.

Un al treilea izvor al cultului icoanelor se găsește în tradiția creștină a chipului Mântuitorului – considerat nefăcut de mâna omului⁴¹⁰sau al Fecioarei Maria, despre care se credea că a fost pictat de Sfântul Luca inspirat de harul divin. Aceste imagini divine au început să fie copiate, apoi practica reprezentării picturale s-a extins și asupra sfinților.

Trebuie să subliniem aici faptul, interesant din perspectiva demersului nostru, că însăși Biserica s-a abținut de la a comenta în vreun fel obiceiul adorării icoanelor până când valoarea religioasă a imaginilor nu a fost recunoscută și cultivată de basilei, prin introducerea acestora în arta oficială. Din punct de vedere teologic, de o importanță capitală pentru cultul icoanelor sunt unele canoane stabilite la Sinodul Quinisext/al doilea sinod trulan (691 – 692), respectiv Sinodul Niceea II (787).

Canonul 82 al Sinodului Quinisext (sau „Sinodul V-VI ecumenic”) cere înlocuirea simbolurilor cu figuri, recomandând explicit utilizarea reprezentării iconografice a Mântuitorului. De remarcat, canonul nu viza simbolul fundamental al creștinismului – crucea, personificare a lui Hristos – ci simbolul mielului, pe care îl include în categoria generală a „tipurilor vechi și a umbrelor”⁴¹¹. Notabil este faptul că primele icoane vizau exclusiv reprezentările lui Iisus Hristos, așa cum reiese clar din

410 Acest tip de reprezentare a lui Iisus Hristos poartă numele de portret "achiropiit".

411 A.Grabar, *Iconoclasmul bizantin*, București, Editura Meridiane, 1991, p.178

canonul amintit. Pe măsură ce cultul sfinților se răspândește, iar canoanele creștine se sedimentează, icoanele încep să reprezinte și alte personaje ale lumii nevăzute, în ipostaze ce le sunt caracteristice.

De o deosebită valoare sunt hotărârile Sinodului Niceea II, care statuează concepția ortodoxă asupra caracterului icoanelor în următorii termeni: *„Mergând ca pe o cale împărătească și urmând învățătura inspirată a Părinților noștri și Tradiția Bisericii universale (căci știm că aceasta este a Duhului Sfânt care locuiește într-însa) hotărâm cu toată precizia și grija ca, după cum se cinstește chipul cinstitei și de viață făcătoarei Cruci, tot așa să se zugrăvească sfintele icoane în culori, mozaic și pe altă materie potrivită, în sfintele lui Dumnezeu biserici, pe vasele și veșmintele sfinte, pe ziduri și scânduri, în case și pe drumuri, atât icoana Domnului Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, a Preacuratei Stăpânei noastre Născătoare de Dumnezeu, cât și icoanele îngerilor și ale tuturor sfinților.*

Căci, cu cât ele sunt privite continuu prin înfățișarea icoanei, cu atât și cei ce le privesc se ridică cu mintea la amintirea și dorirea prototipurilor. Iar acestora le oferim sărutare și cinstire, și nu, după credința noastră, adevărată adorare, care se cuvine numai Dumnezeieștii Firi. Ci, în felul în care ne închinăm cinstitei și de viață făcătoarei Cruci, Sfintelor Evanghelii și celorlalte obiecte sfinte, pentru cinstirea lor se vor aduce tămâieri și lumini, precum se obișnuia după cuviință și în vechime. Căci cinstirea icoanei trece la prototipul ei și cel ce se închină icoanei se închină, prin ea, Sfântului al cărui chip este zugrăvit pe ea”⁴¹².

Mielul este – și el – un simbol ancestral, comun societăților de păstori, care-l consideră animalul predestinat sacrificiului ritual. Vechiul Testament va întregi semnificația acestui simbol, văzând în el pe

412 I.Rămureanu, *Istoria bisericească universală*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992, p.167-168

credincios, pe membrul turmei lui Dumnezeu.

Creștinismul primitiv asociază mielul simbolisticii lui Hristos, cel care s-a sacrificat pentru a-i mântui pe oameni. O serie de texte biblice susțin această interpretare⁴¹³, deși ulterior Biserica a restrâns utilizarea acestui simbol.

Porumbelul este, potrivit tradiției creștine, simbolul Duhului Sfânt, care s-a pogorât asupra Mântuitorului sub această înfățișare.

Ochiul, simbol universal al percepției intelectuale, are în tradiția creștină un simbolism bivalent. Astfel, el este atât un simbol al omului care îl vede pe Dumnezeu, cât și un simbol al lui Dumnezeu care îl vede pe om. Ochiul este considerat mijlocul de unificare a lui Dumnezeu cu sufletul omului, a principiului cu manifestarea.

Corabia este un simbol al forței și securității. Tradiția creștină a atribuit acest simbol Bisericii, a cărei menire este de a-i proteja spiritual pe credincioși.

Peștele este un alt simbol paleocreștin, venerația sa în timpul persecuțiilor religioase fiind legată de credința că literele numelui său în limba greacă - Ichthys - reprezintă inițialele câte unui cuvânt din sintagma *Iesous CHristos THEou Yios Soter* (= Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul).

Peștele - despre care tradiția consemnează că a fost mâncat de Hristos după înviere - devine și un simbol a mesei euharistice, fiind frecvent asociat pâinii.

Obiectele și veșmintele sacre. În afara simbolurilor prezentate mai sus, conotații deosebite au vasele și veșmintele de cult.

Obiectele și vasele de cult au un rol important în cadrul ritualului creștin, îndeosebi în practica euharistică. Cele mai importante obiecte și vase de cult și simbolistica lor sunt prezentate în tabloul care urmează:

Vasul de cult	Funcția vasului	Semnificația
---------------	-----------------	--------------

⁴¹³ Biblia consemnează că, la vederea lui Hristos, sfântul Ioan Botezătorul a spus "*Iată mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii*" (Ioan, 1, 29).

cu semnificație simbolică		simbolică a vasului
Masa altarului		mormântul Iisus Hristos
Sfântul potir	păstrarea și sfințirea vinului și apei pentru împărtășanie	vasul util de Mântuitor la Cina cea de Taină precum și cel în care a curs sângele și așezat din coasta străpunse de lance a acestuia în timpul martiriului
Lingurița	acordarea împărtășaniei	cărbunele spiritual care curăță de păcate
Discul	pe el se pune Sfântul Agneț (partea din mijloc a prescurii din care se pregătește împărtășania)	Ieslea în care a fost culcat pruncul Iisus

Veșmintele sfinte au, și ele, o simbolistică proprie. Trebuie să remarcăm faptul că cele trei trepte ierarhice ale clericilor sunt clar precizate în elementele și simbolistica vestimentației, fiecărei piese revenindu-i semnificații distincte. Piesele de vestimentație care au relevanță pentru cursul nostru sunt prezentate în tabloul următor:

Elem entul de costum	Funcția specifică	Simbolic a	Căruia de veșmânt este caracteristic
Stiha rul	veșmânt lung până la câlcâie, cu mâneci, de	— Nevinovăția celui îmbrăcat cu el	— Diaconesc — Preoțesc

	culoare albă	— Veșmântul în care s-au arătat îngerii	— Arhieresc
Orarul	fâșie de material lungă purtată pe umărul stâng și pe sub subsuoara dreaptă	aripile îngerilor	diacon c
Mânușele	două fâșii de stofă cu care se strâng mânele reverendei	legăturile cu care au fost legate mâinile Mântuitorului pe timpul patimilor sale	— Diaconesc — Preoțesc — Arhieresc
Epitrăchilul	stofă prețioasă lată de 30 - 40 cm, cu deschidere pentru cap și care atârna în față, până la pământ	— Jugul/ sarcina preoției — Revărsarea harului dumnezeiesc peste cel care-l poartă	— Preoțesc — Arhieresc
Brâul	bucată de stofă care se încinge peste stihar	puterea dată de Dumnezeu	
Sfita	veșmânt fără mâneci, ca un fel de pelerină, mai scurtă în față și mai lungă în spate	hlamida cu care a fost îmbrăcat Mântuitorul în batjocură în curtea lui Pilat	preoțesc
Sacosul	veșmânt cu mâneci, lung până mai jos de	— Cămașa Mântuitorului pentru care	arhieresc c

	genunchi, încheiat pe laturi cu 12 clopoței	ostașii au tras la sorti — Clopoțeii închipuiesc glasul apostolilor	
Omof orul	stofă prețioasă de lățimea epitrahilului și de lungimea orarului	Oaia rătăcită pe care Mântuitorul a adus-o pe umeri în staul	
Bede rnița/ epigo natul	Icoană de formă rombică, atârnată de brâu astfel încât să ajungă în dreptul genunchiului drept	— Ștergarul cu care Iisus a șters picioarele ucenicilor la Cina cea de Taină — Sabia Duhului Sfânt, cu care se ucid vrăjmașii mântuirii	— Arhieresc — Preoțesc (situații speciale)
Cruc ea	purtată la gât, cu lanț	răbdarea	arhieresc c
Mitra	purtată pe cap în timpul slujbei	— Coroana de spini a lui Iisus — Slava care l-a înconjurat pe Mântuitor când s-a urcat la cer	
Cârja		Înțelepciun ea și autoritatea	arhieresc c
Mant ia	veșmânt larg și lung, de	— Galoanele	

	culoare închisă, cu patru cute de fir metalic, încheiat sus și jos cu câte două tăblițe	metalice simbolizează cele patru Evanghelii — Tăblițele simbolizează Vechiul și Noul Testament	
Dich erul și tricherul	două sfeșnice, unul cu două și celălalt cu trei lumânări	— Cele două firi ale lui Iisus (dicherul) — Cele trei persoane ale Sfintei Treimi (tricherul)	

2. CARACTERISTICI ALE IMAGINARULUI TRADIȚIONAL

Considerăm că cel mai eficient mod de a aborda problema imaginareului tradițional este analiza acestuia dintr-o perspectivă mitologică. În mitologia tradițională românească pot fi deosebite două paliere distincte, dar care interacționează, generând universul mitologic specific. Se poate, astfel, vorbi despre o mitologie „sătească”, și despre o mitologie creștină/creștinată.

Mitologia „sătească” constituie sursa primară a mitologiei românești tradiționale. De sorginte arhaică, sinteză a unor mituri specifice populațiilor Vechii Europe (pelasgii), la care s-au adăugat, în timp, elemente indo-europene (tracice, dacice și romane), mitologia precreștină reflectă atât adstratul mitic – provenit din conviețuirea cu migratorii – cât și suprastratul tolerat/încorporat de creștinismul ortodox.

Mitologia creștină este cea care înlocuiește treptat mitologia arhaică, rezultatul fiind o paramitologie folclorică creștină, sau ecoul folcloric al unei mitologii creștine. Din această perspectivă mitologică trebuie subliniate câteva elemente pe care le considerăm

definitorii pentru imaginarul medieval românesc.

Un prim aspect este fenomenul de „interpretatio christiana” care afectează imaginarul tradițional. Fenomenul este vizibil atât în cadrul deologiei românești, cât și în ceea ce privește unele sărbători calendaristice. Mecanismul este, probabil, ambivalent, unele reprezentări arhetipale primind o interpretare creștină, respectiv unele tradiții creștine fiind asimilate orizontului mitic tradițional. Pentru această ultimă situație considerăm edificator mitul baciului Crăciun și al Crăciunesei.

Crăciun este un cioban demoniac – imagine construită pe arhetipul unui cioban zeu-moș arhaic – care refuză să o primească pe Fecioara Maria să nască în staulul său. Soția acestuia, Crăciuneasa, îi nesocotește porunca și îl moșește pe pruncul Iisus. Mâniat, moșul Crăciun îi taie mâinile soției sale. Maica Domnului i le lipește însă la loc, minunea convertindu-l pe Crăciun care, de bucurie, aprinde în curtea gospodăriei sale un foc din lemn de brad și împarte Fecioarei Maria și pruncului daruri. Imaginarul popular îl transformă pe Crăciun într-un sfânt care împarte daruri copiilor de ziua nașterii Mântuitorului.

În aceeași categorie se poate încadra un mit antropogonic deosebit de interesant. Sub influența bogomilismului⁴¹⁴, imaginarul medieval românesc l-a reprezentat pe Adam/pe om ca pe o creație a Diavolului. Incapabil însă să-și desăvârșească opera, acesta îi va cere sprijinul lui Dumnezeu, care-i va da viață lui Adam/omului suflând Duh Sfânt asupra lutului neînsuflețit.

Un al doilea aspect care trebuie amintit aici este ponderea semnificativ majoritară a creaturilor malefice. Interesant este faptul că acestea sunt, în majoritate, de factură arhetipală. În schimb, făpturile benefice sunt, cel

414 Doctrină pseudo-dualistă creștină care, deși nu consideră lumea ca fiind produsul unui al doilea principiu, iar premisele sale sunt apropiate de cele ortodoxe, are o serie de consecințe etice și antropologice cu un puternic aspect dualist (I.P.Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, București, Editura Nemira, 1995, p.247-269)

mai adesea, figuri creștine sau consecințe ale „interpretatio christiana”.

Desigur, spațiul limitat al cursului face imposibilă analiza completă a imaginarului medieval tradițional. În consecință, ne vom opri asupra unor elemente de deologie tradițională, precum și asupra unora dintre ipostazele beneficului și ale maleficului.

3. DEOLOGIA ROMNEASCĂ

Deologia corespunde studiului făpturilor mitice supreme ale mitologiei românești. Sistemul divinităților supreme se articulează într-o familie divină ai cărei componenți sunt de două categorii.

O primă categorie este formată din strămoși și moși care populează calendarul tradițional al credințelor și datinilor ancestrale. Acestora li s-au pierdut numele vechi, au fost ocultate sub eufemisme sau au fost tabuizate.

A doua categorie este cea a sfinților superstițiilor, care posedă nume noi, frecvent inspirate de tradiția martirologică creștină. Între aceștia pot fi amintiți sân Martin, sân Toader, Sântilie, Sunt îndrei, sân George, sân Petru, sânta Ileana, Sin (ta) ziana, sânta Maria etc.

În fruntea familiei divine se află Fărtății. Din familie mai fac parte Cerul Tată și Pământul Mumă, Soarele și Luna, Stelele și Luceferii, sfintele ape, ale căror reprezentări sunt fie antropomorfe, fie zooantropomorfe ori fitoantropomorfe.

Cele mai importante figuri ale deologiei românești tradiționale sunt cei doi frați mitici, Fărtatul și Nefărtatul.

Fărtatul și Nefărtatul constituie cei doi poli divini ai deologiei românești. Tradiția îi prezintă ca pe doi bătrâni, unul sever, patriarhal, liniștit, înțelegător și înclinat spre bunătate (Fărtatul), celălalt sălbatic, nervos, agitat și înclinat spre răutate (Nefărtatul).

Fărtatul este creatorul prin excelență, în timp ce Nefărtatul este conceput ca un contracreator, fapt ce conduce la imaginea unei creații paralele. Ceea ce creează bun Fărtatul, copiază imperfect, imitând inabil, Nefărtatul.

Mitul arhetipal al fraților cosmici a fost contaminat

de creștinismul timpuriu, devenind astfel centrul mitologiei populare creștinate. În noua ipostază mitică Fărtatul devine Dumnezeu, iar Nefărtatul, Satana.

Zeul-Dumnezeu constituie ipostaza mitică sub care poate fi cel mai frecvent întâlnit Fărtatul. Imaginea acestuia este cea a unui bătrân/Zeu-moș care sălășluiește în Rai înconjurat de „sfinți populari” și spirite bune.

Transfigurarea creștină nu a estompat caracteristicile agro-pastorale ale Fărtatului arhaic. Astfel, atunci când tradiția îl prezintă coborând pe pământ, el este imaginat îmbrăcat ca un plugar sau cioban care cutreieră învățându-i pe oameni cum să lucreze pământul și cum să crească animalele, îndeosebi oile. Într-o altă viziune tradițională, Zeul-Dumnezeu este imaginat obosit după Creație, adormit cu capul pe o mănăstire, ipostază care-l deosebește net de creația sa - omul - imaginată odihnindu-se „cu capul pe mușuroi”.

Tema somnului lui Dumnezeu are semnificative similitudini cu reprezentările Fărtatului odihnindu-se după terminarea activității sale creatoare.

Raiul/Paradisul ceresc, așezat pe o culme de munte, reprezintă, în imaginarul mitic românesc, primul loc de popas al Fărtaților când au început creația lumii. Motivul se regăsește în legendele urcării la munte pentru ca oamenii să ajungă în Rai, la Fărtați și să le ceară acestora ajutorul.

Datorită păcatelor oamenilor, Raiul s-a ridicat tot mai sus, devenind din ce în ce mai inaccesibil oamenilor. Aceștia puteau ajunge în Rai numai pe trei căi: pe calea curcubeului, pe Calea Laptelui, sau prin cățărarea pe trunchiul arborelui cosmic, cel mai frecvent reprezentat ca un brad.

Raiul accesibil a fost un model de viață și o grădină a abundenței - inclusiv arborele cosmic/bradul făcea fructe - populată de animale fantastice. Revolta Nefărtatului împotriva Fărtatului - asimilată revoltei lui Lucifer - a dus la izgonirea acestuia și a făpturilor create de el din Rai. În Paradisul ceresc astfel imaginat nu mai puteau pătrunde,

decât după moarte, sufletele fapturilor bune, cinstite și drepte, după trecerea prin Vămile Văzduhului, în prezența îngerului păzitor al fiecărui suflet.

4. IPOSTAZE ALE BENEFICULUI

Analizând ipostazele beneficului, trebuie să operăm o serie de distincții. Astfel, pot fi deosebite faptele benefice ale „sfinților populari” - care-i ocrotesc și, deopotrivă, îi pedepsesc pe oameni - și moșii și strămoșii/unchiașii de sorginte arhaică, protectori ai familiei, ai spiței de neam, ori ai întregii obști. La acestea se adaugă faptele fantastice, antropomorfe sau zoomorfe.

4.1. Cultul sfinților

Așa cum arătam mai sus, faptele ocrotitoare, benefice, sunt, în majoritatea lor, rezultatul unei „interpretatio christiana”. Panteonul românesc tradițional acordă importanță unor personaje de factură creștină/sfinți, dar al căror simbolism este influențat de imaginarul arhaic.

Probabil cea mai spectaculoasă recompunere mitică este cea a lui Iisus Hristos, care se naște în staulul ciobanului Crăciun, sau este imaginat drumețind pe Pământ, fie singur, fie în compania Sfântului Petru.

Un alt personaj creștin recompus de imaginarul popular este Maica Domnului. Figura Sfintei Fecioare se suprapune peste imaginea arhaică a Pământului Mumă. Maica Domnului este asociată cu apa vieții, cu izvoarele miraculoase/tămăduitoare, cu florile, cu fructele și cu recoltele.

Din această perspectivă trebuie subliniate două interesante aspecte. În primul rând, tradiția folclorică nu reține denumirea oficială de Născătoare de Dumnezeu (Teotokos în grecește), ci pe aceea de Maică, ce definește mai bine imaginea Pământului Mumă.

Al doilea aspect este similitudinea reprezentărilor sculpturale populare ale Maicii Domnului - uriașă și puternică, ținând în poală un prunc Iisus miniatural - cu „Madona de la Rast” (Oltenia), datând din jurul anului 5.000 î.Hr.

Unii dintre sfinți au primit în interpretarea populară atribute bine definite, uneori fără nicio legătură cu tradiția creștină. Imaginea populară a unora dintre sfinții creștini este prezentată în tabloul următor:

Numel e sfântului	Numel e popular	Atribuții	Observații
Sfântul Andrei	Sunt îndrei	patronul lupilor și al strigoilor	
Sfântul Antipa		tămăduitorul durerilor de dinți	
Sfântul Dimitrie	Sâmed ru	prerogative agrare	În ziua calendar care fost hărăzită aprind fo rituale și se daruri copiilor
Sfântul Foca		patronul focului și al incendiilor	
Sfântul Ilie	Sântili e	stăpân al cerului, fulgerelor și al tunetelor	principal dușman Diavolului
Sfântul Nicolae	Sânico ară	patronul apelor și ocrotitorul corăbierilor și al drumeților	În cazul se conservă c mai mult tradiția hagiografică
Sfânta Parascheva	Sfânta Vineri		uneori atributele ei conferite M Domnului
Sfântul Petru	Sânpe tru	divinitate agrare și portar al Raiului	I se atri și însușiri medic/vraci, precum și put de a învia mor

Sfântul Teodor	Sânto ader	patronul cailor	
Sfântul Vasile	Sânvă sii	apărătorul omului împotriva duhurilor rele	

Ceea ce trebuie subliniat în legătură cu sfinții populari ca ipostaze ale beneficului este faptul că aceștia îi pot pedepsi pe oameni pentru greșelile/păcatele lor. Este vorba de o ambivalență interesantă din perspectiva imaginarului popular. Astfel, sfinții, ca ipostaze ale beneficului, stăpânesc unele fapte sau manifestări malefice – strigoii, focul, duhurile, lupii etc. – pe care le pot elibera pentru a-i pedepsi pe păcătoși.

De asemenea, trebuie remarcat în acest context că majoritatea păcatelor care suscită pedeapsa țin de nerespectarea zilelor hărăzite cultului sfântului respectiv, în ultimă instanță de încălcarea unor tabuuri. Astfel, cei ce lucrează în ziua de Sfântul Foca vor fi pedepsiți cu incendii devastatoare, după cum turmele celor care nu respectă sărbătoarea Sfântului Andrei vor fi sfâșiate de lupi.

4.2. Moșii și strămoșii

Alături de sfinții populari, imaginarul popular îi așază pe moși și strămoși. Acestea sunt fapte mitice protectoare ale casei și gospodăriei unei familii, precum și ale spiței de neam ori ale moșiei acestuia.

Strămoșii și moșii reprezintă proiecția mitică a fratrocrăției gerontolatrice a oamenilor buni și bătrâni. Reminiscențele etnico-juridice ale acestora se găsesc în formele de organizare tradițională ale obștii satești.

Cea mai activă atribuție a moșilor este legată de cultul morților și de ritualurile funerare. Exemplificăm prin existența ritualului „unchiașilor”, săvârșit la casa mortului, în ultima noapte a priveghiului.

Unchiașii – flăcăi mascați – se grupează în afara satului de unde se îndreaptă în cortegiu tăcut, în pas de toiag – uneori însoțiți de sunete cadentate de bucium – spre casa defunctului. Ajunși acolo, se așază în cerc în

jurul focului de priveghi și execută un dans monoton presărat cu incantații-bocet. Simbolistica ritualului este evidentă, unchiașii reprezentând strămoșii neamului, veniți să ia cu ei sufletul celui decedat.

4.3. Făpturi fantastice

Între făpturile fantastice cu acțiune benefică, o figură aparte este aceea a spiridușului.

Spiridușul este o făptură domestică, casnică, a cărei principală atribuție este cea de a-i îndeplini stăpânului său orice dorință. Se considera că spiridușul poate apărea sub înfățișarea unui mic omuleț, a unui șarpe mic sau a unei găini miniaturale, putând fi vizibil sau invizibil. Spiridușul invizibil devenea vizibil numai la dorința stăpânului său.

Neîngrijit corespunzător, spiridușul devenea malefic, putând atrage asupra stăpânului său toate nenorocirile posibile. Dacă era ucis de acesta, pentru a curma astfel șirul nenorocirilor, se credea că spiridușul lua în stăpânire sufletul omului respectiv la moartea acestuia.

5. Ipostaze ale maleficului

Este discutabil dacă spațiului românesc sud-carpatic i-au fost caracteristice, în epoca de care ne ocupăm, manifestări ale cultului Diavolului, atât de frecvente în lumea occidentală. Se poate însă sesiza o oarecare ezitare a omului în fața demonilor și a puterii acestora. Expresii ca „*fă-te frate cu Dracul până treci puntea*”, „*cu Dumnezeu înainte și cu Dracul înapoi*” sau „*din când în când o închinare la Diavol nu strică*” o confirmă cu prisosință.

Cel mai probabil, una dintre cele mai frecvente forme de cult al Diavolului o profesau vrăjitoarele. Invocările și evocările Diavolului se desfășurau în „locuri rele”, cu ajutorul unor unelte magice și, cel mai adesea, în pielea goală. Tradiția consemnează și „sărbători diavolești”. Acestea aveau loc la data unor sărbători calendaristice – noaptea de Sântoader, noaptea de Sunt îndrei etc. –, precum și în săptămâna de după Duminica Tomii, denumită „săptămâna neagră”. Se credea că cel născut în această săptămână era nenorocos, devenind un om rău, răufăcător sau posedat de demoni, iar cel ce murea în această

perioadă a anului devenea diavol.

5.1. Satana și Iadul

Satana/Anticristul este viziunea creștinată a Nefârtatului. Ipostazele sale mitice tradiționale sunt cele ale lui Lucifer, respectiv ale lui Scaraoschi (aliteratie a numelui lui Iuda Iscarioteanul). Izgonit în Iad, Scaraoschi/Nefârtatul nu mai are decât puterea de a se metamorfoza după voie sau de a-i metamorfoza pe cei care-i stăteau în cale.

Iadul are în imaginarul românesc medieval o simbolistică aparte și interesantă. Tradiția îl plasează sub Rai, adică tot în munți, într-un crater fumegând. Astfel, mofetele, vulcanii noroiși ori infiltrațiile de țiței erau privite ca răsuflători sau scursuri ale Iadului.

Cea mai importantă dintre gurile Iadului se afla între ultima Vamă a Văzduhului și Porțile Raiului. Imaginată ca o văgăună plină de făpturi infernale, Gura Iadului atrăgea ca un sorb tot ce trece pe deasupra ei. Sub ea se întinde o câmpie umedă și întunecoasă, străbătută de Apa Sâmbetei – clocotită, care azvârle pietroaie înroșite pe maluri – și plină de ciulini și scaieți. Văzduhul e înțesat de strigăte și vaiete înfricoșătoare, la care se adaugă urletele Cățelului Pământului – paznic al Iadului și psihopomp – imaginat cu coarne scunde și coadă de viperă.

În mijlocul câmpiei se află tronul de fier al lui Scaraoschi, așezat invers, pentru a fi astfel ferit de fulgerele lui Dumnezeu și ale Sfântului Ilie. În afara lui Scaraoschi, Iadul este populat cu făpturi demoniace, dintre care amintim Aripile Satanei, Tălpile Iadului, Tartorii Dracilor, Mama dracilor/Mamoarca și Arhedemonii. La aceștia se adaugă demonii mărunți, rândașii Iadului, curierii Iadului, precum și demonii de la celelalte nivele/medii de activitate.

Alături de aceștia sunt imaginați chinuiți în Iad marii damnați ai tradiției creștine: Adam și Eva – imaginată plângând de foame lângă bucate alese, la sânul ei sugând vipere și cu picioarele încolăcite de balauri – Cain – reprezentat înotând într-un lac de sânge aburind, din care

ies la suprafață bucăți din trupul ciopârțit al lui Abel - ori Iuda, care este imaginat numărând mereu cei treizeci de arginți înroșiți în foc și bând însetat dintr-un izvor de oțet otrăvit.

5.2. Făpturile malefice

Demonii. Tradiția mitologică consideră demonii drept creații ale Nefârtatului. Sprijinindu-l pe acesta în încercarea sa de a-l răsturna pe Fărtat, demonii au fost alungați din Rai, la fel ca îngerii lui Lucifer din dogma creștină.

După nivelul cosmic de acțiune, demonii sunt împărțiți în mai multe categorii - vameșii Văzduhului, iezelele pământului și diavolii subpământeni -, după nivelul cosmic la care au rămas suspendați în căderea lor din cer.

Cei mai puternici sunt considerați a fi diavolii subpământeni. Aripile Satanei sunt demoni importanți și puternici. Dintre ei amintim pe Avestița/Samca - duh necurat cu înfățișare înspăimântătoare, care terorizează și ucide femeile însărcinate - și pe Irodiade - fiicele lui Irod (nouă la număr) - care îl însoțesc pe Satana în lume.

Mama dracilor/Mamoarca este considerată a fi „nevasta lui Scaraoschi”, „stăpâna Iadului” și „mama tuturor dracilor”, duh necurat care poate aduce „pocitura”.

Dintre arhedemoni cei mai cunoscuți sunt Uniilă - părintele îndrăciților și patronul vrăjitorilor și solomonarilor, incitator la incest, la depravare și la sodomie - și Sarsailă - fiu al Mumei Pădurii și al Satanei -, căpetenia demonilor care stăpânesc trufia și înșelăciunea. Mai este cunoscut și sub numele de „craiul furcilor” sau „căpetenia pricolilor”.

Diavolii de rând sunt considerați de imaginarul tradițional a fi de mici dimensiuni, șchiopi și diformi, negri, acoperiți cu păr, cu ochi roșii, cu coarne și copite. Interesant e faptul că diavolul este imaginat ca un prototip al prostului, numai așa putând fi explicată puterea inițiaților - vrăjitorii - asupra lor.

Iezelele pământului sunt, cel mai frecvent, făpturi

iatromitice/care provoacă bolile. Puterea lor este limitată de Zâna Morții.

În această categorie intră demonii speciali ai unor boli - de regulă aceștia poartă numele bolii respective (Ciumă, Vărsat, Friguri etc.) -, duhurile necurate - chinuiesc oamenii -, precum și ființele demoniace - cel mai adesea cu înfățișare de femeie - care atacă oamenii, provocându-le îmbolnăvirea.

Moartea este o zână rea, închipuită ca o babă ciolănoasă și sfrijită, cu răsuflarea înghețată și rânjet sinistru. Inițial vizibilă, Fărtatul a transformat-o în făptură invizibilă. Aproximarea ei este vestită atât de făpturile iatromitice, cât și de o serie de animale domestice - câinele când urlă, calul când nechează din senin, găina când cântă cocoșește - sau de semne (spargerea oglinzii sau a candeliei, căderea icoanei din cui, chemarea pe nume noaptea la fereastră etc.).

Mitologia creștină a influențat imaginea Morții, ea fiind acum identificată cu arhanghelul Mihail, tradiția folclorică consemnând caracterul psihopomp al acestuia.

Demonii văzduhului păzesc Vămile Văzduhului, încercând să împiedice sufletele să ajungă în Rai. Fiecare vamă ține cont de un păcat capital. Vameșii - imaginați negricioși și răi, în atitudini care trimit la păcatul pe care îl vămuesc - pot fi depășiți fie prin plata vămii - cu banii puși în mîna mortului în ritualul funerar - fie prin intervenția îngerului păzitor al mortului, care însoțește sufletul acestuia către Rai.

Demoni antropomorfi. În categoria demonilor antropomorfi intră strigoii și moroii. Acestora li se adaugă semidivinitățile meteorologice, care sunt solomonarii.

Strigoii sunt făpturi mitice sexuate de ordin inferior. Tradiția românească face diferența între omul-strigoi/strigoiul viu - progenitura unui strigoi sau a unei strigoaice - și mortul-strigoi/strigoiul mort, provenit atât din oameni-strigoi, cât și din oameni deveniți strigoi după moarte.

Oamenii-strigoi erau imaginați ducând o viață

nocturnă, după miezul nopții ieșindu-le sufletul pe gură și bântuind pustietățile satului sau gospodăriile. De activitatea nocturnă a strigoilor sunt legate credințele despre uscarea pometurilor, recoltele slabe, spurcarea fântânilor, stârpirea vacilor, pocirea trecătorilor etc. De asemenea, se credea că strigoii strigau pe nume cunoscuții - sau pe cei ce vor muri - ori răsturnau lucrurile în gospodăriile în care intrau. Oamenii-strigoi se puteau transforma, după dorință, în oameni-fiare.

Imaginarul tradițional îi reunește pe oamenii-strigoi în trei nopți din an - noaptea de Sântoader, noaptea de Sângeorge și noaptea de Sunt îndrei - când aceștia săvârșesc ritualuri satanice. În noaptea de Sântoader oamenii-strigoi se transformau în caii lui Sântoader și pedepseau femeile și fetele care nu respectau sărbătoarea. De Sângeorge se încingeau hore aeriene în jurul turelor bisericilor părăsite, iar de Sunt îndrei oamenii-strigoi cutreierau casele oamenilor pentru a-i pedepsi.

Morții-strigoi ieșeau la miezul nopții din morminte prin găuri făcute de ei - cel mai adesea lângă stâlpul funerar - și se transformau în animale domestice sau sălbatice care bântuiau în jurul satului sau prin gospodării. Se credea că morții-strigoi erau răspunzători de apariția molimelor, pocirea sau înnebunirea de spaimă a oamenilor, răvășirea unor gospodării. Imaginarul tradițional a conferit mortului-strigoi puteri mai mari decât cele ale strigoiului-viu.

Împotriva acțiunii strigoilor, tradiția consemnează o sumedenie de ritualuri de protecție.

Moroi sunt făpturi demoniace care provin din copii morți fie în condiții anormale - înăbușit în scutece, înecat în copaie - fie nebotezați. Aceștia acționează îndeosebi asupra părinților lor, pe care îi chinuiesc în somn, așezându-se pe pieptul lor pentru a-i sufoca sau provocându-le coșmaruri.

Solomonarii sunt semidivinități meteorologice care provin din copii predestinați, furați de mici și inițiați de către arhedemonul Uniilă.

Imaginarul tradițional îi reprezintă pe solomonari ca pe niște uriași sălbatici, cu păr roșu, ochi bulbucăți și sângeroși, trup păros, zdrențăroși și murdari. În vremuri de cumpănă, solomonarii coboară din munți pentru a cerși. Pomana pe care o primesc o aruncă pe ape, necuraților, iar dacă sunt alungați se răzbună aducând ploaia și grindina.

Demoni antropozoomorfi/zooantropomorfi. Din această categorie fac parte pricolicii și tricolicii.

Pricoliciul este un demon reprezentat fie ca un om cu cap de lup, fie ca un lup cu cap de om, care acționează numai noaptea, în pustietăți și locuri rele și poate produce molieme.

Tricoliciul este imaginat ca un om cu păr de lup pe el, provenit din încrucișarea unor lupi infernali cu oameni adormiți în pădure. Se credea că tricoliciul umblă noaptea distrugând tot ceea ce este viu, deși hrana lui predilectă erau mânji. Atunci când mânca un mânz, tricoliciul devenea mânz-lup care devora herghelia din care provenea.

ÎNTREBĂRI ȘI PROBLEME

Folosind bibliografia indicată, analizați structurile imaginare creștine și cele tradiționale românești în secolele XIV-XVI. Identificați elementele de specificitate.

Bibliografie selectivă

Bibliografie minimală

ARIES, Philippe, *Omul în fața morții*, București, Editura Meridiane, 1997

AVRAM, Vasile, *Constelația magicului. O viziune românească asupra misterului existențial*, Universitatea creștină Năsăud, 1994

* * * *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1968

Evdochimov, Paul, *Arta Icoanei*, București, Editura Meridiane, 1993

GRABAR, André, *Iconoclasmul bizantin*, București, Editura Meridiane, 1991

KERNBACH, Victor, *Universul mitic al românilor*,

București, Editura Științifică, 1994

LOSSKY, Vladimir, *Introducere în teologia ortodoxă*, București, Editura Enciclopedică, 1993

MIHĂLCESCU, Irineu, *Dogmele Bisericii Creștine Ortodoxe*, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1994

PAMFILE, Tudor, *Mitologie românească*, București, Editura ALLFA, 1997

RĂMUREANU, Ioan, *Istoria bisericească universală*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992

SCHMITT, Jean-Claude, *Strigoi. Viii și morții în societatea medievală*, București, Editura Meridiane, 1998

VULCĂNESCU, Romulus, *Mitologie română*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1987

Bibliografie suplimentară

AUGÉ, Marc, *Religie și antropologie*, Editura Jurnalul literar, 1995

BALTRUSAITIS, Jurgis, *Evul mediu fantastic*, Editura Meridiane, București, 1975

BESANÇON, Alain, *Imaginea interzisă. Istoria intelectuală a iconoclasmului de la Platon la Kadinsky*, București, Editura Humanitas, 1996

BUTLER, Samuel, *Dieu connu et Dieu inconnu*, Editions Alba Nova, 1988

CHEVALIER, J, GHEERBRANT, A., *Dicționar de simboluri*, București, Editura Artemis, 1995

COCAGNAC, Maurice, *Simbolurile biblice. Lexic teologic*, București, Editura Humanitas, 1997

DELUMEAU, Jean *Frica în Occident (secolele XIV-XVIII). O cetate asediată*, București, Editura Meridiane, 1986

Idem, *Grădina desfătărilor. O istorie a paradisului*, București, Humanitas, 1997

Idem, *Păcatul și frica. Culpabilitatea în Occident (Secolele XIII-XVIII)*, Iași, Polirom, 1998

DURAND, Gilbert, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Editura Univers, București, 1977

Ginzburg, Carlo, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*, Iași, Polirom, 1996

KERNBACH, Victor, *Dicționar de mitologie generală*, București, Editura Științifică și enciclopedică, 1989

LE GOFF, Jacques, *Imaginarul medieval*, Editura Meridiane, București, 1991

LOSSKY, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, București, Editura Anastasia, f.a.

LOVINESCU, Vasile, *Interpretarea esoterică a unor basme și balade populare românești*, București, Editura Cartea Românească, 1993

Minois, Georges, *Istoria infernurilor*, București, Humanitas, 1998

Muchembled, Robert, *Magia și vrăjitoria în Europa din Evul Mediu până astăzi*, București, Editura Humanitas, 1997

Tema 8

IMAGINI ALE COTIDIANULUI

Spațiu și timp Viața și moartea Gospodăria și bestiarul Meserii licite și meserii ilicite Costum și imagine

Am prezentat într-o temă anterioară concepția noastră asupra tipurilor de societate care s-au structurat în Țara Românească în secolele XIV-XVI. Reluăm aici faptul că tipul principal de societate, cel care dă preponderența spațiului politic românesc al epocii este acela al societăților de agricultori. Este motivul pentru care vom insista în această temă pe imaginile cotidiene specifice unui asemenea tip de societate.

1. SPAȚIU ȘI TIMP

1.1. Imagini ale spațiului

Analiza a determinat existența a două paliere ale spațiului în mentalul colectiv specific societăților de agricultori din Țara Românească a secolelor XIV-XVI: spațiul terestru, respectiv forma și ordinea cosmică. Ceea ce ne interesează în mod deosebit sunt imaginile spațiului terestru. Motivul unei asemenea opțiuni este că tocmai acest spațiu creează cadrul cotidianului.

În mentalitatea omului secolelor XIV-XVI, principala

categorie care desemnează spațiul terestru este locul. Acesta este „*un dat concret, de o mare variație, cu însușiri proprii, cu neputință de definit abstract. Locul este definit prin calitatea lui specifică, în datele lui materiale (în sens concret) și potențialul său spiritual*”⁴¹⁵.

Imaginea spațiului terestru/locului poate fi structurată pe mai multe paliere, în funcție de criteriul de discriminare cu care operează mentalitățile colective. Un prim asemenea palier este cel calitativ. Pot fi, astfel, deosebite locuri bune și locuri rele, dihotomia fiind însă relativizată de categoria „locurilor ferite”, cea din urmă mai puțin riguros definită.

Locul bun este „*loc sfânt; tot se face frumos și puternic și rodu e bogat*”⁴¹⁶.

Locul rău este un loc necurat, cu proprietăți malefice, care influențează atât viața omului, cât și fauna și flora. Cercetările etnografice de teren au stabilit că locul poate să fie rău fie datorită unor cauze geografice/de poziționare – sunt considerate a fi locuri rele malul, cotul, mlaștina, pădurea –, fie pentru că s-a întâmplat ceva pe acel loc. În această ultimă categorie sunt incluse locul unde au jucat ielele, locul unde s-a ridicat volbura, locul unde s-a produs un vârtej de praf, locul unde s-a tăvălit un cal, locul unde a fost îngropat un om necurat (strigoi), locul unde s-au făcut farmece, locul blestemat – casă sau loc părăsit –, locul unde a păcătuțit cineva („s-a drăgostit fără lege”, s-a pus la cale o faptă rea, a fost omorât cineva).

Locul ferit e un loc bun, dar care nu poate deveni rău prin acțiunea factorilor enumerați mai sus. În categoria locurilor ferite intră, în primul rând, biserica, grădina sau mormântul.

Un element interesant în această modalitate de reprezentare calitativă a spațiului este faptul că omul trebuie să cunoască locurile rele, pentru a se putea păzi de

415 E. Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, București, Editura Humanitas, 1997, p.23

416 Definiție culeasă de la Victoria Bătușaru, 43 de ani, știe carte, Tohanu Nou - Brașov, 1968, apud. E. Bernea, *op.cit.*, p.23.

efectele lor malefice. Cum rareori acestea sunt marcate - tradiția consemnează doar semnele lăsate pe pământ de jocul ielelor - principala sursă rămâne memoria colectivă, tradiția. În aceste condiții, cel mai prudent este să nu te aventurezi în locuri noi, necunoscute. Această concepție este un reflex al caracterului închis al comunităților de obște specifice societăților de agricultori.

Un alt palier de analiză a imaginii spațiului terestru este cel al proximității. Pentru agricultor, centrul universului său existențial este gospodăria - casa și curtea.

Gospodăria - fie că este vorba de spațiul interior, de casa propriu-zisă, fie de curte sau grădină - este, în primul rând, un loc bun. Acest loc are o serie de calități specifice, care îl fac să existe într-un mod propriu. Astfel, casa/gospodăria reprezintă însăși materialitatea familiei. În consecință, nu pot fi două locuri de casă identice, pentru că fiecare loc are specificul său, rezultat din vechimea și continuitatea locuirii, practic din istoria familiei.

Există și situații în care gospodăria apare ca un loc rău. Sunt case și locuri unde oricui îi merge rău, fie că e vorba de sănătate, fie de belșugul muncii, astfel încât nimeni nu mai îndrăznește să se așeze acolo, așa apărând casele/locurile părăsite. Tradiția consideră că principala cauză o constituie blestemele legate de înaintași.

Vecinătatea este o categorie de reprezentare spațială care fixează date cu caracter atât material, cât și spiritual sau de istorie socială.

În cadrul satului tradițional, familiile sunt grupate pe vecinătăți. Vecinătatea este privită ca o prelungire a spațiului gospodăriei. Consecința este că și locul învecinat este tot un loc bun. Explicația structurării unei asemenea imagini trebuie căutată tot în teama ancestrală de necunoscut a agricultorului. Apropierea spațială a gospodăriilor - fiecare cu individualitatea ei - face ca nimic din ceea ce se întâmplă să nu fie necunoscut vecinilor. Din această concepție derivă faptul că vecinătatea este privită ca un grad de rudenie. În același timp, vecinătatea este

concepția care generează - în plan social - legătura/unitatea dintre familie și sat.

Preajma este o noțiune mai largă decât vecinătatea, desemnând, în general, tot ce se găsește în apropierea locului de referință, alături sau în jurul acestuia. Trebuie subliniat faptul că între noțiunile de preajmă și apropiere există o diferență de nuanță, în sensul că „aproape” desemnează un loc aflat nu departe, fără a fi însă învecinat locului de referință.

Hotarul satului este limita a ceea ce constituie viața satului și a omului său. Extinderea universului spațial al omului societății de agricultori capătă forma satului, ca prelungire a vecinătăților. Nu vom insista aici asupra rolului satului în cadrul comunităților de obște, insistând însă asupra hotarului acestuia.

Hotarul satului îi indică omului unde se sfârșește locul care aparține comunității din care fac parte, deci cunoscut. Cel care îl depășește pășește în necunoscut, asumându-și astfel toate riscurile care decurg de aici.

Desigur, apare întrebarea - de altminteri legitimă pentru omul contemporan - de ce categoria de vecinătate nu se extinde și la nivelul satului. Explicația este simplă și rezidă în faptul că în secolele XIV-XVI hotarul a două sate nu se învecina. Densitatea mică a populației transforma satele în insule de locuire în mijlocul codrilor seculari, fapt evidențiat în documentele epocii. Astfel, hotărnicile sunt desemnate prin detalii de planimetrie sau elemente de relief, nu prin precizarea vecinilor, care vor apărea consemnați abia mai târziu.

1.2. Timpul și imaginea lui

Viața în cadrul societăților de agricultori se derulează după ritmuri proprii, curgerea timpului fiind percepută ca atare. Astfel, timpul care se determină prin fapte, prin evenimente, timpul în care omul își petrece viața este denumit - în mentalitatea tradițională - veac. Deși apropiat ca semnificații de timpul istoric, timpul-veac apare ca un pandant, ca un revers a altei existențe. Potrivit acestei concepții, oamenii/lucrurile care sunt „în veac”

sunt - totodată - trecătoare și eterne; trecătoare ca fenomene și eterne ca sens sau, altfel spus, sunt în timp, dar și dincolo de timp, printr-o participare mistică la eternitate. Imaginea tradițională a timpului este însă dihotomică. Putem vorbi despre o lume a timpului-veac/ lumea de aici, precum și de o lume a veșniciei/lumea de dincolo.

În lumea veșniciei lucrurile au un alt fel de a fi și o altă așezare. Tradiția conferă acestei lumi, în care nimic nu este trecător, o natură divină.

Spre deosebire de veșnicie, în timpul-veac, totul are un început și un sfârșit. Timpul, perceput ca o creație a lui Dumnezeu, începe cu lumea creată și se va sfârși odată cu ea. Atât începutul, cât și sfârșitul timpului se găsesc în eternitate. Jaloarele acestui timp nonliniar sunt Facerea lumii și Judecata de apoi. Translatarea lor în plan individual înseamnă nașterea și moartea, ceea ce încarcă de semnificații urarea funerară *„să-i fie sfârșitul ca și începutul”*.

În concepția tradițională, timpul veac este tridimensional, cuprinzând în limitele sale atât trecutul, cât și viitorul, legate printr-un prezent continuu.

Trecutul este deținătorul timpului, sâmburele care conține atât floarea, cât și fructul. Astfel, trecutul este originea, începutul, ceea ce alimentează prezentul și viitorul. Aceasta îl face să aibă prioritate absolută, pentru că totul este cuprins în geneză. Consecința este că, în concepția tradițională, timpul acționează mai puternic prin trecut decât prin viitor, prezentul fiind inhibat de tradiții.

Prezentul ocupă un loc mai puțin important în concepția tradițională asupra timpului-veac. Rolul său fundamental este acela de a uni celelalte două faze ale veacului, fără de care timpul devine inconsistent. Pe de altă parte, caracterul cursiv al timpului se resimte preponderent în prezent.

Viitorul este o dimensiune a timpului-veac deschisă posibilului, o dispoziție interioară a timpului care funcționează pentru finalizarea premiselor inițiale, pentru

împlinirea „legii lumii”.

Concepția cică a supra timpului-veac se regăsește în mod de structurare a unităților temporale.

Anotimpurile - uneori identificate cu etapele vieții omului - sunt, poate, expresia cea mai elocventă a concepției ciclice a timpului-veac. Începutul și sfârșitul fiecărui anotimp era desemnat de date fixe, care nu țineau cont de calendarul astronomic, ci de tradiție. Astfel, primăvara începea la Dragobete (24 februarie), vara la Sfinții Constantin și Elena (21 mai), toamna la Ziua Crucii (14 septembrie), iar iarna la Sfântul Andrei (30 noiembrie).

Lunile sunt nu numai unități de timp, ci și condiții de muncă sau de săvârșire a unor datini care își capătă eficacitatea prin luna în care se săvârșesc. O altă dimensiune a lunilor este cea zodiacală, structura sufletească și destinul omului fiind considerate strâns legate de luna și zodia în care acesta s-a născut.

Săptămâna este privită ca o consecință a Genezei, o imitare în timp a misterului creației.

Ziua este cea mai concretă și specifică unitate de timp. Mai importante, din perspectiva abordării noastre sunt prima zi a anului, a lunii sau a săptămânii. Acestea sunt marcate de semnificația începutului, influențând astfel toate evenimentele perioadei respective.

De asemenea, fiecare zi are specificul său. Astfel, luna este o zi fastă pentru a începe ceva, marțea nu este indicat să pornești la drum, vinerea nu coci pâine sau nu țeși la război, iar sâmbăta, fiind ziua morților, nu este indicat să începi o activitate. O asemenea concepție permite gruparea zilelor în perechi. Zilele faste sunt cele de luni și joi. La acestea se adaugă zilele de miercuri și vineri care, fiind socotite deosebit de faste, impun apariția unor restricții de muncă. Zilele nefaste sunt cele de marți și sâmbătă. Duminica este, prin excelență, ziua sărbătorii și a rugăciunii, ziua începutului și a sfârșitului.

Ziua, ca unitate temporală, nu este uniformă, momentele ei fiind diferit valorizate. Astfel, zorile și răsăritul sunt considerate perioade faste ale zilei, în

schimb sfârșitul zilei și noaptea – cu maximă intensitate la „miezul nopții” – sunt puse sub semnul maleficului.

Timp sacru și timp profan. Alături de celelalte modalități de percepere a timpului, cea pe care o propunem aici are conotații și conexiuni specifice în cotidianul secolelor XIV-XVI.

Timpul laic/profan este perceput în funcție de structura ocupațională a celor care îl măsoară. Se poate, astfel, vorbi despre un timp al agricultorului și despre un timp al păstorului, despre un timp al negustorului și despre un timp al războinicului. În consecință, vor exista calendare diferite, precum și o valorizare diferită a timpului.

Principalele calendare tradiționale românești sunt cel agricol, respectiv cel pastoral. Fiind conexe bioritmurilor specifice ale plantelor de cultură ori animalelor crescute în turmă, cele două calendare nu se suprapun perfect, între ele existând un decalaj de circa o lună.

De asemenea, se impune a face observația că ambele calendare erau structurate fundamental nu pe cele patru anotimpuri, ci pe două sezoane – călduros și friguros –, în funcție de care se realizau activitățile specifice.

Potrivit calendarului agricol, anul începea în luna martie, debutul acestuia fiind fixat la 9 martie, dată ce corespundea echinocțiului de primăvară în calendarul iulian. De fapt, era vorba de o perioadă, precis determinată temporal, cantonată în tradiția zilelor Babei Dochia (1 – 9 martie), în care ritualurile de apărare și pregătire a deschiderii noului sezon înregistrau o creștere în intensitate ce culmina cu ultima zi a Babelor (9 martie). Sezonul rece era considerat a începe în perioada 8 – 14 septembrie (8 septembrie corespundea echinocțiului de toamnă în același calendar).

Se impune a observa legătura între organizarea anului agrar și durata perioadei de lumină din zi. Astfel, limitele sezonului cald, propice muncilor câmpului, sunt fixate la echinocțiu. Interesant este faptul că perioadele consacrate riturilor de protecție și de trecere dintr-un

sezon în altul sunt plasate asimetric față de echinocțiu. Zilele Babei Dochia preced echinocțiul de primăvară, în timp ce perioada de trecere spre sezonul friguros urmează echinocțiului de toamnă. O posibilă explicație ar putea consta în valorizarea superioară a sezonului călduros, ceea ce conduce la jalonarea precisă a acestuia prin echinocțiu ca o reminiscență arhaică a cultului solar specific societăților de agricultori ai Vechii Europe. În această situație, plasarea perioadelor de tranziție în afara limitelor sezonului cald este materializarea unei concepții binare asupra ciclurilor naturale - bine-rău, zi-noapte, viață-moarte - care gravitează în jurul dimensiunii active.

Astfel, sezonul cald este, prin excelență, un timp al muncii, în timp ce sezonul rece, inițial dominat de forțe ale răului, va fi apropiat/dedemonizat prin plasarea majorității sărbătorilor - elemente ale timpului sacru - în această perioadă.

Fiind legat de perioadele de reproducere a animalelor, calendarul pastoral începea în aprilie, de Sfântul Gheorghe/Sângeorge (23 aprilie). Sezonul cald dura până în luna octombrie, la Sfântul Dimitrie/Sânmedru (26 octombrie). Aceste două sărbători împărțeau anul solar în două perioade relativ egale.

O primă perioadă, care reprezenta sezonul fertil pentru ovine și caprine - împerecherea, gestația, fătutul și înțărcatul puilor - corespundea sezonului rece, cuprins între Sânmedru și Sângeorge. Sezonul de vărat/cald era considerat, în ciuda faptului că animalele intrau într-o perioadă de sterilitate de circa șase luni, ca având o eficiență economică maximă. Acum se obțineau laptele și lâna utilizate atât în meșteșugurile/ocupațiile casnice, cât și în schimbul de mărfuri.

Timpul sacru. Timpul sacru prin excelență este sărbătoarea. Cea mai comună sărbătoare este duminica, Ziua Domnului, percepută ca un Paște săptămânal. Duminicii i se adaugă celelalte sărbători de peste an - venerări ale sfinților și faptelor acestora, sărbători păgâne creștinate etc. - culminând cu cele mai însemnate

evenimente hristologice (Crăciunul și Paștele).

Calendarul creștin (synaxarion/menologion) a rezervat fiecărui sfânt o slujbă într-o anumită zi a anului, de cultul sfinților fiind legate, de regulă sărbătorile cu dată fixă. Cele mai importante astfel de sărbători sunt dedicate venerării Sfintei Maria/Maica Domnului, Sfântului Ioan, Sfântului Gheorghe, precum și adorării lui Iisus Hristos (Crăciunul/Nașterea Domnului și Bobotează/Botezul Domnului).

În afara sărbătorilor fixe, calendarul creștin consemnează și sărbători cu dată mobilă. Cea mai importantă sărbătoare cu dată mobilă este Paștele. Data Paștelui a fost stabilită prin canoanele Sinodului I ecumenic de la Niceea (325) în prima duminică după lună plină care urmează echinocțiului de primăvară⁴¹⁷. Celelalte sărbători cu dată migratoare se stabileau în funcție de data Paștelui.

Tot în categoria timpului sacru intră și timpul clericului. Clericul are o cu totul altă percepție a timpului decât mireanul/laicul, fie el agricultor sau păstor. Timpul clericului este un timp liturgic care realizează, în planul reprezentării – prin repetiția liturgică a vieții, morții și învierii Mântuitorului – imitarea lui Hristos/*Imitatio Christi*.

Alături de timpul clericului/liturgic există și timpul teologal/timpul Bisericii, în totalitate închinat lui Dumnezeu. Un caracter specific îl are, din această perspectivă, curentul isihast athonit, care tinde să-l mențină pe monah – în planul reprezentării – într-un timp lăuntric, timpul creștinismului primordial.

Timpul Bisericii este marcat și divizat de clopote și toacă, al căror rol practic este de a semnaliza momentul serviciului religios sau al rugăciunii.

⁴¹⁷ Canonul prevedea ca, în cazul în care această duminică ar fi corespuns cu Paștele iudeilor - 14 nissan/aprilie -, sărbătoarea creștină să fie decalată cu o săptămână (I. Rămureanu, *Istoria bisericească universală*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992, p.127)

2. VIAȚA ȘI MOARTEA

Imaginile vieții și morții sunt indisolubil legate atât de concepția tradițională cu privire la timpul-veac, cât și de cea vizând rostul omului pe lume, calea acestuia. Așa cum existența lumii este cuprinsă între Facere și Judecata de Apoi, la fel timpul-veac individual, viața are ca limite nașterea și moartea. Între aceste două momente este calea pe care omul o urmează trecând dintr-un stadiu al existenței în altul.

Tradiția creștină îi atribuie omului două calități cu deosebită relevanță pentru tema noastră. Dintru început, omul a fost zidit de către Creator după chipul și asemănarea sa. Aceasta înseamnă că omul – deși păcătos și supus greșelii – este o imagine a lui Dumnezeu, având, astfel, o componentă divină. Trupul omului devine astfel un templu, un tabernacol al lui Dumnezeu, orice vătămare a acestuia fiind considerată un păcat⁴¹⁸. Este motivul pentru care, în mentalitatea creștină, actul suicidar era considerat unul dintre cele mai grave păcate.

Conex acestei probleme trebuie amintită în acest context semnificația simbólico-rituală a mutilării judiciare. În epocă, aceasta însemna orbire, tăierea mâinilor, a picioarelor, a limbii, a urechilor, a nasului, a organului sexual ori însemnarea cu fierul roșu. Dincolo de caracterul profilactic/de semnalizare pe care asemenea pedepse îl aveau în accepția autorităților, mutilarea – prevăzută atât de dreptul scris, cât și de „obiceiul pământului” – semnifica și pierderea de către cel astfel pedepsit a unei părți din propria-i divinitate conferită lui de asemănarea cu Creatorul.

Al doilea atribut fundamental care ne interesează în mod deosebit este cel al vieții sociale. Cele mai importante momente ale vieții sunt publice, comunitare, la bucuriile și la durerile omului participând întreaga comunitate. Acest aspect este ușor de observat analizând riturile de trecere.

⁴¹⁸ În acest sens, Apostolul Pavel afirmă: *"Nu știți, oare, că voi sunteți templu al lui Dumnezeu și că Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi?"* (I. Corintieni, 3,16).

Fără a intra în detalii de natură etnografică, ne vom limita să afirmăm că, din această perspectivă, viața trebuie privită ca o permanentă trecere dintr-o stare în alta, dintr-o comunitate în alta. Astfel, dacă nașterea înseamnă intrarea în cadrul comunității, începutul, ea nu poate fi disociată de pandantul ei creștin, care este botezul, adică integrarea în comunitatea creștină.

De o însemnătate deosebită este căsătoria. Dincolo de aspectul deliberat al actului în sine - omul nu știe când se naște și nu-și poate anticipa momentul morții - căsătoria are un rol major în definirea familiei - care se formează - și a spiței de neam, deci a relațiilor de rudenie. Evenimentul este bivalent, marcând întemeierea unei noi unități structurale a comunității - gospodăria - cu simbolistica specifică, dar și lărgirea comunității în care individul se integrează prin stabilirea unor noi relații de rudenie. Este motivul pentru care căsătoria era supusă unei stricte supravegheri - pentru a se evita astfel încălcarea unor tabuuri matrimoniale - dar, în același timp, era considerată ca fiind o etapă indispensabilă a trecerii omului prin viață. O asemenea concepție este probată de ritualul „nunții mortului”, săvârșit pentru cei decedați înainte de a se fi căsătorit.

În ceea ce privește moartea, aceasta este privită ca o trecere în eternitate, ca o încetare a timpului-veac individual și, în același timp, ca o integrare în veșnicie. Din perspectiva comunitară, moartea înseamnă alăturarea defunctului la ceata strămoșilor ocrotitori ai familiei sau ai obștii, dimensiune subliniată de o serie de ritualuri funerare săvârșite îndeosebi pe timpul priveghiului.

Din această perspectivă trebuie abordată și natura mecanismului de producere a morții, semnificațiile prezentate mai sus având valabilitate doar în cazul morților naturale, nonviolente.

Cu totul altfel stau lucrurile în cazul morților violente, prin accidente, crime sau prin întremediul justiției. Locul unde s-a produs o moarte violentă devine automat un „loc rău”, de care trebuie să te ferești.

Aserțiunea este valabilă atât pentru morțile accidentale, cât și pentru crime sau execuții.

Trebuie să mai amintim aici și un alt aspect, cel al onorabilității morții. În general, execuțiile erau considerate morți infamante, indiferent de modalitatea de producere a morții. Vom insista doar asupra a două procedee de execuție utilizate în epocă, care au conotații interesante și specifice. Este cazul spânzurării, respectiv al tragerii în țeapă.

Spânzurarea era considerată printre cele mai infamante moduri de execuție, deși era frecvent utilizată. În afara conotațiilor creștine – Iuda, după săvârșirea trădării lui Iisus, s-a spânzurat – spânzurarea era desconsiderată pentru că, în accepția populară, sufletul celui executat astfel nu putea să iasă pe gură – fiind strâns de gât cu ștreangul –, în consecință folosind pentru părăsirea trupului „locuri necurate”.

În ceea ce privește tragerea în țeapă, durerile atroce pe care le suporta cel executat astfel pe durata agoniei – de altfel, mult mai scurtă decât în cazul spânzurării – îl obligau pe condamnat să și le exteriorizeze. Tradiția creștină considerând durerea un apanaj al femeii, mărturisirea suferinței în public atrăgea decăderea din drepturile virile a condamnatului.

Considerată de natură divină – prin insuflarea Duhului Sfânt de către Creator – viața trebuia trăită într-un mod cât mai util pentru comunitate și, implicit, pentru familie, săvârșind lucruri plăcute lui Dumnezeu. Concepția tradițională a predestinării/sorții/ursitei se îmbogățește cu valori creștine, faptele omului fiind măsura supremă a vieții acestuia. Aici își găsește locul concepția despre caracterul licit sau ilicit al unor meserii, precum și valorizarea faptelor din timpul vieții, acestea din urmă fiind hotărâtoare la Judecata divină pentru destinul postum al omului.

3. GOSPODĂRIA ȘI BESTIARUL TRADIȚIONAL

3.1. Așezările omenești

În Țara Românească sunt atestate documentar,

pentru secolele XIV-XVI, cca. 3.320 de așezări omenești. Cercetările au relevat că în epoca lui Mircea cel Bătrân sunt atestate 84 de așezări - 70 de sate și 14 târguri și orașe pentru ca la sfârșitul secolului al XVI-lea să existe simultan cca. 2.500 de localități. Densitatea redusă a populației a determinat o relativă izolare a așezărilor în mijlocul pădurilor, care continuau să fie predominante în peisajul sud-carpatic. Localizarea așezărilor atestate relevă o repartiție inegală a acestora, concentrările demografice fiind în zonele de deal, în timp ce în zonele de câmpie sau la munte așezările erau mai rare și mai mici.

Așezările rurale aveau o configurație dependentă, în primul rând, de raportul dintre spațiu și populație. În consecință, vor predomina satele de dimensiuni mici și mijlocii, de tip risipit sau răsfirat. Locuințele sunt, în general, sub formă de bordei sau semibordei, cu o singură încăpere de formă dreptunghiulară, cu colțurile rotunjite și de dimensiuni modeste (cca. 3 x 4 m). Asemenea locuințe au fost descoperite la Străulești-Măicănești, Bragadiru, Basarabi-Calafat, Coconi și Bradu.

În afara locuințelor de tip bordei - îngropat sau semiîngropat - sunt atestate și locuințe de suprafață, îndeosebi în zonele de deal sau de munte. O interesantă descoperire de acest gen este locuința feudală de la Polata (Gorj), databilă în secolele XIV-XV. Locuința dispune de o pivniță din piatră de mari dimensiuni (17, 50 x 19 x 8, 40 x 5, 50 m) peste care se suprapunea cel puțin un nivel, construit din lemn.

Unele așezări rurale au beneficiat și de elemente de fortificație. Semnificative pentru acestea sunt ansamblul de la Coconi, datat la sfârșitul secolului al XIV-lea - începutul secolului al XV-lea - trei faze succesive de fortificare, compuse, fiecare, din șanț și val, fără palisadă - și cel de la Basarabi.

În ceea ce privește așezările urbane, izvoarele menționează existența pe teritoriul principatului sud-carpatic a unui număr de 24 de orașe și târguri. Dintre acestea sunt atestate documentar în secolul al XIV-lea un

număr de 6 orașe și târguri, în secolul următor încă 13, iar în secolul al XVI încă 5, originile lor fiind însă anterioare acestor date.

Fără a intra aici în amănunte legate de geneza orașului medieval se impune a preciza faptul că apariția și dezvoltarea așezărilor de tip urban este indisolubil legată de schimbul de mărfuri. Este motivul pentru care orașele Țării Românești - ele neconstituind o excepție - se vor găsi de-a lungul marilor artere comerciale, de regulă în punctele de discontinuitate a traficului. Sunt, astfel, atestate așezări urbane la vaduri sau în punctele obligate de trecere - Brăila, Giurgiu, Calafat, Slatina - sau la întretăierea unor drumuri - Pitești, Gherghița, București, Craiova. De asemenea, fiind dependente de schimbul de mărfuri, un mare număr de orașe sunt așezate la limita unor etaje importante de relief, ca o consecință a schimbului de produse specifice ce se practica aici.

O principală caracteristică a așezărilor urbane în Țara Românească a fost - în secolele XIV-XVI - lipsa lucrărilor de fortificație din zid, aspect remarcat, ca o curiozitate, de majoritatea călătorilor străini. Cu toate acestea, lucrările de fortificație nu lipseau cu desăvârșire. Asupra acestui subiect, informațiile documentare referitoare la București sunt mai bogate. Popas obligatoriu pe drumul dintre Europa Centrală și Imperiul otoman, Bucureștii au găzduit numeroși oaspeți care au făcut referiri la sistemul său de fortificații. Astfel, după relatarea lui Hieronimus Ostermeyer, la 1545 Mircea Ciobanul a pus să se ridice o incintă din pari de stejar, fapt confirmat la 1574 de parizianul Pierre Lescalopier, care afirmă că fortificațiile acestui oraș „*sunt trunchiuri groase de copaci înfipte în pământ unul lângă altul și legate între ele prin grinzi de-a curmezișul, prinse de acele trunchiuri cu niște pene lungi și groase din lemn*”⁴¹⁹. Cu această întăritură a fost identificat șirul de stâlpi groși de 20 - 30 cm, ascuțiți la un capăt, înfipti în pământ unul lângă altul, care a fost descoperit în apropierea Curții Vechi. Fortificații similare

avea și Târgoviștea – val și șanț de apărare.

Absența fortificațiilor din zid nu a generat – ca în spațiul transilvan sau în Europa Centrală și Apuseană – fenomenul de diminuare a suprafeței ce revenea fiecărui locuitor, pe măsură ce creștea populația respectivei așezări. Ca o consecință a acestui fapt, aspectul așezărilor urbane din Țara Românească – caracteristică a întregului spațiu extracarpatic – este unul întins și aerisit, suprafața acestora fiind mare în raport cu numărul populației. Locuințele erau amplasate în mijlocul unei curți spațioase, cu pomi fructiferi și flori, aspect de natură să indice originea lor rurală. În jurul așezării exista „ocolul”, hinterlandul său agricol. O dovedește, între altele, un document emis de cancelaria lui Radu de la Afumați la 28 februarie 1522 prin care se întărește mănăstirii Argeș „/.../ două scocuri cu mori din ocina Piteștilor /.../”⁴²⁰.

Sub aspect urbanistic, se poate constata o grupare a locuitorilor în unele zone ale orașului, în funcție fie de statusul lor social, fie de ocupații, fie de apartenența lor etnică.

Nucleul orașului îl reprezenta zona de producție și de schimb/zona de târg concentrată în jurul pieței/paharului și pe străzile învecinate acesteia. În 1563, județul și cei 12 pârgari ai Bucureștilor întăreau negustorului Ghergoman grecul o prăvălie lângă biserica domnească din „pazar”, pentru ca în 1575 să fie menționat într-un document „paharul” din Buzău. Cercetările arheologice au relevat în această zonă economică o parcelare foarte strânsă și o continuitate a construcțiilor, în sensul suprimării aproape totale a curților. Negustorii și meșteșugarii erau grupați după specialitate sau naționalitate, în București memoria colectivă păstrând denumirile unor asemenea artere comerciale, ca Lipscani – de la negustorii care comercializau produse de la Lipsca/Leipzig –, Curelari, Blănari, Pielari, Gabroveni – de la meșteșugarii pielari din orașul bulgăresc Gabrovo.

Centrul de producție și comerț era înconjurat de

zonele de locuințe denumite, cu începere din secolul al XVII-lea, mahalale. Acestea erau grupate în jurul bisericilor parohiale cu cimitir propriu și preluau, de cele mai multe ori, numele hramului bisericii. În această zonă sunt preponderente gospodăriile asemănătoare celor din mediul rural, cu grădini și livezi.

Un aspect interesant îl oferă zona rezervată locuințelor boierești, marii stăpâni funciari instalându-se – ca peste tot în Europa epocii – *„în orașele din preajma domeniilor lor (un inurbamento aidoma celui din Italia)”*⁴²¹. Întrucât numărul acestora nu putea fi foarte mare, curțile boierești se grupau în zona caselor marilor negustori. Cercetările arheologice relevă că principala deosebire între casele de negustori și locuințele boierești din mediul urban a constat în *„dezvoltarea incintei cu acareturi a celor din urmă, locuința propriu-zisă prezentând caractere comune”*⁴²².

În mediul urban predomină locuințele de suprafață, suprapuse unor pivnițe mari, boltite, care atestă ocupațiile comerciale ale locuitorilor. Un alt element definitoriu pentru urbanismul medieval îl constituie existența, în vecinătatea pieței/paharului, a hanurilor. Acestea erau, în general, clădiri mari, de plan rectangular, cu etaj și curte interioară închisă cu porți puternice.

3.2. Locuința

În accepția românească tradițională casa devine un microspațiu sacru, care trebuie consacrat și protejat în consecință. E cazul să amintim aici atât ritualurile de consolidare a temeliei – prin sacrificarea unui cocoș – ori a întregii construcții – zidirea omului viu, ca în Legenda Mănăstirii Argeș, practică înlocuită în epoca la care ne referim aici cu zidirea umbrei furate a unui om în puterea vârstei – cât și înscrisurile apotropaice – figuri antropomorfe, palme deschise ridicate, șarpele casei, însemne astrale etc. – cu valoare de talisman.

421 Fernand Braudel, *Mediterrana și lumea mediteraneană în epoca lui Filip al II-lea*, IV, București, Editura Meridiane, 1986, p.28-29

422 E Greceanu, *op.cit.*, p.76

Casa reprezintă spațiul sacru în care nu putea pătrunde niciun străin fără consimțământul stăpânului acesteia. Conform tradiției, era interzis să se intre în casa din care lipsesc membrii familiei, motiv pentru care se utilizau semne care indicau absența acestora. Intrarea în casă, prin desconsiderarea semnelor de interdicție, era considerată profanare a căminului, vinovații prinși în flagrant putând fi bătuti sau uciși fără niciun fel de urmări pentru gospodar.

Se pare că tipul tradițional de locuință era cel cu prispă în horă/înconjurată de prispă - deschisă sau închisă/cu balustradă - pe toate laturile ei. Prisca are o funcție magico-simbolică precisă, aceea de spațiu de tranziție între „înăuntru” și „afară”. Prisca în horă/circulară simboliza Pământul care intra în casă, precum și casa care își întindea domeniul în afara incintei zidite. În acest spațiu de tranziție se desfășurau o serie de activități magico-mistice legate de ciclul familiei (naștere, nuntă, moarte), precum și activități legate de date calendaristice (urări de sărbători, ritualuri magice de protecție etc.). Un alt element important în simbolistica locuinței îl reprezintă pragul casei, cu un rol major în special în riturile de trecere (naștere, căsătorie, înmormântare).

Rolul fundamental în simbolistica magico-mitică a locuinței revenea însă vetrei și hornului. Pe vatră - lăcaș al focului divin - se naștea pentru prima dată - pentru a aduce noroc -, pe vatră se boala și tot pe vatră se făceau vrăjile și se legau blestemele. La rândul său, hornul reprezenta canalul de legătură a spațiului casnic cu supranaturalul. Pe horn intrau personajele malefice și tot pe horn ieșeau sufletele celor ce mureau pe vatră.

3.3. Bestiarul tradițional

Specificul vieții cotidiene în societățile de agricultori a făcut ca și animalelor să li se acorde semnificații simbolice specifice. Acestea pot fi faste sau nefaste, benefice sau malefice, curate sau spurcate, binecuvântate de Dumnezeu sau blestемate. Imaginea animalelor se

structurează atât în funcție de specie, cât și de contextul în care ele apar. O particularitate interesantă a bestiarului tradițional românesc este marea diversitate simbolistică asociată mamiferelor – telurice prin excelență –, în opoziție cu simbolistica peștilor, care sunt tratați nediferențiat.

Un prim palier de abordare a bestiarului tradițional este cel al viețuitoarelor domestice/din preajma casei. Sunt considerate benefice animalele consemnate în tabelul următor:

Animalul	Imagine
Albina	socotită sfântă, dăruită cu puteri și calitate din comun
Oaia și berbecul	se credea că sunt creații divine, fiind de mînzestrate cu puteri supranaturale (motiv năzdrăvane")
Vaca și boul	„Sfinte” și plăcute lui Dumnezeu
Cocoșul și găina	cu rol protector, de unde prezența lor în de apărare, consolidare sau de trecere (îndec cele funerare)
Câinele	cu rol protector, simbol al fidelității devotamentului față de stăpîn

La polul opus se situează capra și țapul, considerate a fi, prin excelență, animale malefice.

O poziție interesantă, ambivalentă, o au calul – considerat când binecuvîntat, când blestemat – și pisica, a cărei imagine oscilează între cea a unui protector casnic și cea a unei făpturi demoniace, malefice.

Se poate ușor observa că la baza cristalizării unor asemenea imagini ale animalelor din gospodărie sunt funcțiile lor cotidiene, gradul lor de utilitate pentru om.

La fel de importante sunt imaginile animalelor sălbatice. Acestea au, pe lângă conotațiile morale/moralizatoare, un pronunțat caracter simbolic/ritual, reminiscență a totemismului arhaic. Imaginea unora dintre animalele sălbatice este

consemnată în tabelul de mai jos:

Anim alul	Imagine	Comentarii
Lupu l	Imagine ambivalentă, atât malefică, cât și benefică, protectoare	
Ursul	animalul cel mai temut și mai venerat, considerat a fi aproape uman	se conside diferența dintre urs rezida în f focului
Șarp ele	vietuitoare malefică prin excelență	trebuie uc întârziere, oriun întâlnit
Pupă za	considerată spurcată datorită necurăteniei sale	Își tapetează cu propriile excre

4. MESERII LICITE ȘI MESERII ILICITE

Universul ocupațional și imaginile generate de acesta reprezintă un palier de o importanță aparte în interpretarea imaginilor cotidianului. De la bun început se impun câteva observații.

Un prim aspect ce se cuvine a fi relevat aici este dependența caracterului licit/ilicit al unei meserii de structura ocupațională a grupului/societății respective. Astfel, în Occidentul urban activitățile agro-pastorale erau considerate ocupații ilicite, pentru că în mediul cavaleresc sau în cel clerical, munca în sine să fie considerată ilicită.

Al doilea aspect care trebuie să fie luat în discuție este legat de ansamblul tradițiilor ritualurilor individuale și, mai ales, colective practicate de respectiva societate. Vom regăsi astfel o întreagă mitologie a ocupațiilor – atât licite, cât și ilicite – de sorginte precreștină sau, în unele cazuri, de factură mai recentă, creștină.

4.1. Meserii licite

Preponderența incontestabilă a societăților de agricultori în cuprinsul principatului sud-carpatic în secolele XIV-XVI a generat o explicabilă valorizare pozitivă

a ocupațiilor specifice. Analiza mitologiei ocupaționale relevă o serie de elemente interesante, asupra unora dintre acestea urmând a ne opri în cele ce urmează.

În cadrul ocupațiilor istorice, ponderea revine celor agricole, fapt ce poate fi demonstrat prin colinde și rituri. Între acestea pot fi menționate colindele cu plugușorul, cu grâul ori cu sorcova, întocmirea calendarului de ceapă, grâul încolțit în strachină de Anul Nou, interpretarea augurală a zilelor Babelor și Moșilor.

Muncile agricole sunt, în tradiția românească, inițiate de două personaje mitice, cei doi frați care simbolizează polii divini: Fărtatul și Nefărtatul.

Fărtatul este cel care a semănat roadele bune – mei, grâu, secară, orz etc. –, a creat uneltele necesare – plugul, grapa, seceră, coasa etc. – și a stabilit modul în care trebuie cultivat pământul. Celălalt personaj, Nefărtatul, a semănat roade rele, cel mai frecvent fiindu-i atribuită neghina.

Tradiția biblică valorizează, și ea, muncile agricole, utilizându-se frecvent parabolele/pildele inspirate de aceste munci, care dezvăluie tainele împărăției cerești. În acest context, viziunea creștină apropie știința lucrării pământului de cea a conducerii oamenilor și a bunei orânduiri a societății.

Asemenea concepții pot fi explicate prin specificul integrării muncilor agricole în ritmurile naturii. Un bun agricultor știe când trebuie să semene și când să culeagă, când trebuie să execute unele lucrări, după cum știe și să descifreze semnele naturii. Într-un cuvânt, agricultorul este cel care cunoaște firea lucrurilor și poate înțelege natura, fiind într-o deplină comuniune cu aceasta.

În tradiția românească, valoarea muncilor agricole este ușor sesizabilă în analiza practicilor magico-rituale specifice societăților de agricultori. În afara ritualurilor individuale – semănatul sau seceratul de zi și de noapte (pentru ca recolta să fie protejată atât de Soare, cât și de Lună), Barba Moșului grâului (petecul de pământ lăsat nesecurat) – sunt atestate ritualurile colective, la care

participă întreaga colectivitate. Între acestea se pot aminti Cununa grâului și Buzduganul grâului.

Viticultura, și ea cu rădăcini ancestrale, și îmbogățită cu semnificații creștine, era considerată una dintre meseriile licite. În parabolele biblice, vinul este considerat un simbol al bucuriei, umane și divine deopotrivă. Via devine astfel „*regatul lui Dumnezeu*”, iar vinul „*sângele Mântuitorului*”.

Păstoritul nu poate fi tratat ca o ocupație distinctă, pentru că toată simbolistica sa este strâns legată de cea agricolă. Ne confruntăm aici cu o unitate simbolică generată de unitatea etnoeconomică tradițională românească.

Pescuitul este o altă ocupație străveche, considerată licită și protejată de făpturi mitice antro-poichtiomorfe (bărbați-pești și femei-pești, în fruntea cărora se află Craiul peștilor sau Crăiasa peștoaicelor), înlocuite, în timp, prin adaosuri creștine, cu „sfinți populari”.

Albinăritul a fost considerat nu numai o ocupație licită, ci și sacră.

Vânătoarea - ca ocupație licită - are, dincolo de caracterul ei practic, și importante semnificații rituale. Pot fi amintite în acest context vânătoarea de întemeiere (a unei țări, a unei așezări etc.), vânătoarea/răpirea miresei, vânătoarea pentru îmbelșugarea festivităților comunitare, ori vânătoarea rituală de pomană.

Olăritul este, în tradiția și simbolistica biblică, una dintre cele mai importante și pline de semnificații ocupații. Tema olarului este deosebit de bogată în aspecte care semnaleză legătura dintre om și Dumnezeu.

Un prim aspect care trebuie semnalat aici este cel al conexiunilor olăritului cu cele două jaloane perene ale timpului-veac. Astfel, olăritul este legat atât de simbolistica Creației - Dumnezeu îl zidește pe om din lut -, cât și de Judecata de Apoi, prin actul ritual de frământare a lutului cu picioarele, pentru a-l afâna.

Interesant este faptul că olăritul are, pe lângă conotațiile imagologice și simbolistica specifică puternic

pozitive, și o încărcătură malefică. Tot olarul este cel care poate facilita - prin modelarea în lut a chipului idolilor - una din cele mai cumplite erezii.

Constructorii beneficiază, și ei, de o bogată simbolistică ocupațională. Prin intermediul acestui meșteșug devine operant contractul simbolic dintre Dumnezeu și monarhul creștin, reprezentat, în tradiția biblică, de regele David. Astfel, David clădește o casă pentru Dumnezeu - templul (proiectat de David, dar ridicat de fiul său, Solomon) -, iar Dumnezeu va clădi o casă (dinastie) pentru David.

Tot meșteșugul constructorilor este vectorul care permite crearea imaginii drepte credințe în pilda despre zidirea turnului.

Tăierea și prelucrarea pietrei au - prin simbolistica specifică a pietrei - un loc bine definit în Noul Testament. Sugerând trăinicia și rezistența la curgerea timpului, piatra este asimilată în simbolistica biblică atât edificiului spiritual al comunității sacerdotale, cât și credincioșilor Bisericii, fiecare dintre aceștia fiind câte o piatră vie.

Prelucrarea lemnului are o simbolistică structurată pe mai multe paliere. Astfel, tăietorii de lemne din cadrul comunităților sunt considerați a avea o meserie de categorie inferioară, corespunzătoare, oarecum, celei a sclavilor casnici. Aceasta, probabil, pentru că produsul muncii lor constituia doar materia primă pentru aprinderea focului, nerealizându-se astfel o prelucrare propriu-zisă.

În schimb lucrătorii forestieri sunt deosebit de apreciați de tradiția creștină. De un tratament similar se bucură și dulgherii și tâmplarii, ca unii care au realizat Casa Domnului. Și în cazul lemnărilor există bivalență ocupațională, aceștia putând fi tentați să cioplească idoli.

Țesutul, ca meșteșug casnic, era rezervat femeilor, fără ca bărbații să fie excluși de la practicarea lui, cu atât mai mult cu cât țesătorul putea fi și vopsitor. În simbolistica biblică, țesutul reprezintă organizarea corpului, imaginea țesătorului completând-o pe cea a

olarului. De asemenea, țesutul construiește și o imagine a vieții.

Legată organic de imaginea țesutului este simbolistica vălului, a pânzei. În tradiția biblică vălul/pânza simbolizează orbirea, ignoranța, durerea, decepția, doliul. Sfâșierea vălului (cum s-a întâmplat în clipa morții lui Iisus cu catapeteasma/perdeaua care despărțea, în Templu, Sfânta Sfintelor de restul incintei sacre) simbolizează deschiderea căii către Dumnezeu, accesul la iertare al lumii păgâne.

4.2. Meseriile ilicite

Mentalitățile colective, orizonturile de reprezentare și tradițiile oferă o mare diversitate de meserii ilicite. Acestea diferă de la epocă la epocă, de la regiune la regiune, de la sistem de referință la sistem de referință. Desigur, nu ne-am propus să realizăm aici o listă exhaustivă. Ne vom limita, deci, la a puncta câteva dintre meseriile ilicite, anume pe cele care sunt mai frecvent incriminate. De regulă, sursa interdicției se găsește în tradițiile ancestrale, precreștine și sunt legate de încălcarea unui tabu. Biserica va îmbrăca aceste tabuuri în haină creștină, conferindu-le astfel noi dimensiuni.

În acest context, un prim tabu care trebuie avut în vedere este cel al sângelui. Sub incidența sa intră meseriile care au contact nemijlocit cu sângele, cum ar fi călăii și măcelarii, dar și chirurgii, bărbierii și spițerii care practicau sângerarea pacienților. Tabuul sângelui îi atingea și pe soldați, aceștia trebuind să se purifice și să obțină iertarea păcatelor, atât înainte de campanie, cât și după încheierea acesteia, ca unii ce au încălcat porunca „Să nu ucizi!”. Caracterul ilicit al meseriei îi vizează îndeosebi pe mercenari, adică pe profesioniștii războiului, pe cei care fac din război o meserie.

Un alt tabu care trebuie amintit aici este cel al murdăriei, al impurității. Acesta îi vizează pe postăvari și pe vopsitori.

Dimensiunea creștină a interdicțiilor profesionale va viza, în principiu, toate acele meserii care nu pot fi

exercitate fără a săvârși unul dintre păcatele capitale. Astfel, vor fi considerate ca ilicite meseriile de hangiu, proprietar de băi de abur, jonglerii, cârciumarii ori prostituatele – pentru luxură –, negustorii și cămătarii – pentru avariție – bucătarii – pentru lăcomie – cerșetorii – pentru lene – toate aceste ocupații fiind neagricole și practicate îndeosebi în mediul urban.

O serie de particularități interesante în tradiția românească le are mineritul. Trebuie să precizăm că minerii erau de două categorii. Astfel, existau profesioniștii – majoritatea lor din afara zonei, în permanentă mișcare de căutare a unor condiții de muncă mai avantajoase –, la care se adăugau condamnații la ocnă.

Lucrul în adâncurile pământului, implicit apropierea de lumea subpământeană cu mitologia ei specifică, populată de făpturi cel mai adesea malefice – Zânele minelor/ Știmele băii – au făcut ca mina să fie considerată un loc necurat, o „gură a Iadului”. Fără a fi explicit considerat o ocupație ilicită, mineritul a fost privit ca o consecință a unui blestem strămoșesc sau divin. Astfel se puteau explica multiplele nenorociri care îi pândeau pe cei ce intrau în mină (prăbușiri, inundații, gaze toxice etc.).

În timp, atitudinea față de meseriile ilicite va evolua, paleta acestora restrângându-se atât sub presiunea societății, care avea nevoie de serviciile respectivilor meseriași, cât și ca urmare a eliberării gândirii din limitele interpretărilor canonice. Vor rămâne însă în mentalul colectiv interdicțiile legate de practicarea meseriilor care încalcă simultan tabuurile ancestrale și canoanele creștine. Este, în primul rând, cazul meseriei de călău.

5. COSTUM ȘI IMAGINE

Un alt palier de investigație a imaginilor cotidianului o constituie analiza costumului/pieselor și accesoriilor vestimentare. Nu vom insista aici asupra semnificației sau originii unor piese/componente ale costumului tradițional, lăsând aceste aspecte în grija specialiștilor în istoria costumului. Considerăm însă important, din perspectiva cursului nostru, faptul că și în Țara Românească a

secolelor XIV-XVI - ca de altminteri, în orice structură socială organizată ierarhic - costumul capătă o funcție de individualizare a categoriei sociale sau a ocupației purtătorului său. În consecință, se poate afirma că atât unele piese vestimentare, cât și costumul în ansamblul său sunt de natură a oferi observatorului contemporan epocii o imagine asupra celui îmbrăcat într-un anume fel.

5.1. Costumul tradițional/țăărănesc

Costumul tradițional/țăărănesc este cel mai puțin supus schimbărilor datorate modei sau influențelor străine. În linii mari, el va păstra un aspect unitar în întregul spațiu sud-carpatic, deși specificul regional/local se va afirma cu pregnanță în special în accesorii și elemente ornamentale.

Îmbrăcămintea țărănească era lucrată în casă, doar unele piese, care presupuneau operațiuni mai complicate sau finisaje superioare - cojoace sau căciuli - făceau obiectul meșteșugarilor locali.

Materialele utilizate la confecționarea costumului erau obținute fie pe plan local - pânza de in sau de cânepă -, fie proveneau din import. În această ultimă categorie se încadrează boboul/abaua/dimia, un postav gros, de calitate inferioară, menționat în documente printre articolele importate încă din 1413. Mai târziu sunt menționate pivele de postav și în Țara Românească.

În general, aspectul costumului este sărăcăcios, materialul fiind aspru și de calitate inferioară. Lipsa de calitate a materialului din care este confecționat costumul tradițional este compensată de elementele ornamentale realizate în culori vii, de natură să îi confere un aspect vesel, optimist.

Cum documentele iconografice lipsesc aproape cu desăvârșire pentru perioada la care ne referim aici, nu ne hazardăm să afirmăm mai mult în această problemă, pentru a nu face semnificative concesii fanteziei. Cu toate acestea, trebuie să precizăm un fapt important și, deopotrivă, interesant din perspectiva demersului nostru. Spre deosebire de alte arii culturale, costumul tradițional/țăărănesc românesc nu copiază elemente

vestimentare străine sau aparținând mediilor urbane/negustorești ori aristocratice.

5.2. Costumul de inspirație străină

Alături de costumul tradițional/tărănesc, în Țara Românească se pot întâlni și costume de inspirație străină, inevitabil supuse tendințelor modei timpului. Trebuie să precizăm că asemenea costume se întâlnesc preponderent în mediul urban, prin excelență cosmopolit și deschis comunicării cu „celălalt”, precum și în mediile aristocratice. O situație asemănătoare întâlnim în cazul costumului domnesc și a celui de curte, semnificațiile împrumuturilor fiind, în acest caz, de altă factură.

Detalii ale costumului târgoveților munteni se găsesc în pictura murală a Bisericii Domnești/Sfântul Nicolae din Curtea de Argeș. Aceștia sunt reprezentați purtând veșminte ample/rochii lungi, cu mâneci largi, de factură occidentală. Tot în costume de inspirație apuseană sunt reprezentați muzicanții, meșterii zidari – pictați cu scufia pe cap și cu mistria în mână – sau minerii. Costume cu elemente străine – cel mai probabil zeghea/chepeneagul transilvănean, cu sau fără glugă – purtau și negustorii.

O notă aparte are costumul călăilor – așa cum a putul și el reconstituit din gravurile secolului al XV-lea care ilustrează incunabulele ce relatează cruzimile lui Vlad Țepeș. Și acesta este de factură occidentală – tunică scurtă până la pulpe, despicăta în ambele părți, pentru a lăsa mișcările libere, pantaloni colanți și călțuni, iar pe cap șapcă „frâncească” fără cozoroc – cel mai probabil datorat originii purtătorului său. Contemporanii consemnează reținerea pământenilor de a practica această meserie, în consecință fiind nevoie să se aducă profesioniști de aiurea, cel mai probabil din Transilvania, unde cruzimea rafinată a pedepselor aplicate de nemeșimea maghiară crea un mediu propice pentru formarea acestora.

Un capitol special al istoriei costumului este cel al vestimentației militarilor. Nu insistăm aici asupra acestui tip de costum pentru că el este, în egală măsură, tributarmelor de atac și de apărare utilizate în epocă. Vom reține

însă, ca elemente distincte, coiful și cămașa de zale, mai rar pieptarul ori platoșa, precum și sabia sau spada.

Nu zăbovim aici nici asupra costumului domnesc, nici a celui de curte. Motivul constă în faptul că, deși acestea sunt, poate, cele mai acordate la moda timpului, iar informația este mai vastă, impactul lor în cotidian este redus.

Materialele din care erau confecționate toate aceste costumele de inspirație străină erau, cel mai frecvent, din import, postavuri fine germane, flamande sau italiene, brocarturi și mătăsuri orientale.

În acest context, trebuie să remarcăm faptul că evoluția costumului de inspirație străină este conexă dinamicii statutului politico-juridic internațional al Țării Românești. Astfel, dacă în secolele XIV-XV predomină influențele occidentale, în secolul al XVI-lea - mai ales în a doua jumătate a sa -, pe măsură ce influența otomană va facilita infiltrarea elementelor greco-levantine în principat, costumele se orientalizează. Și de această dată lucrurile trebuie nuanțate, făcându-se cuvenitele diferențe între costumele purtate de elementele sud-dunărene pătrunse în Țara Românească - negustori, zarafi, meșteșugari - și piesele de factură orientală care intră în compunerea costumului purtat de pământeni.

ÎNTREBĂRI ȘI PROBLEME

1. Comparați percepția spațiului și timpului în mediul tradițional/popular cu cea din mediile intelectuale ale secolelor XIV-XVI.

2. Care este viziunea despre viață și moarte în concepția creștină?

3. Identificați originea imaginilor tradiționale ale bestiului din spațiul etnic românesc.

4. Urmăriți dinamica structurării imaginii meseriilor licite și ilicite în spațiul etnic românesc.

5. Explicați de ce costumele tradiționale românești nu sunt contaminate semnificativ de elemente vestimentare străine.

bibliografie selectivă

Bibliografie minimală

1. Izvoare

*** *Călători străini despre Țările Române*, București Editura Științifică, I, volum îngrijit de Maria Holban, 1968; II-V, volume îngrijite de M. Holban, M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, 1970, 1971, 1972, 1973; VI, volum îngrijit de M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Mustafa Ali Mehmed, 1976

*** *Documenta Romaniae Historica*. B. Țara Românească, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, I (1247 - 1500), 1966, II (1501 - 1525), 1972, III (1526 - 1535), 1975, IV (1536 - 1550), 1981, V (1551 - 1565), 1983, VI (1566 - 1570), 1985, VII (1571 - 1575), 1988, VIII (1576 - 1580), 1989, XI (1593 - 1600), 1975; D. *Relații între Țările Române*, I (1222 - 1456), 1977

*** *Documente privind istoria României*, B, Țara Românească, București Editura Academiei Republicii Populare Române „veac XIII, XIV și XV (1247 - 1500), 1953; veac XVI, I (1501 - 1525), 1951, II (1526 - 1550), 1951, III (1551 - 1570), 1952, IV (1571 - 1580), 1952, V (1581 - 1590), 1953, VI (1591 - 1600), 1953

2. Lucrări generale și speciale

ALEXANDRU, Alexandru, *Mode și veșminte din trecut. Cinci secole de istorie costumară românească*, București, Editura Meridiane, 1987

BERNEA, Ernest, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, București, Editura Humanitas, 1997

BUDIȘ, Monica, *Microcosmosul gospodăresc. Practici magice și religioase de apărare*, București, Editura PAIDEIA, 1998

CHEVALIER, J, GHEERBRANT, A., *Dicționar de simboluri*, București, Editura Artemis, 1995

COCAGNAC, Maurice, *Simbolurile biblice. Lexic teologic*, București, Editura Humanitas, 1997

COMAN, Mihai, *Bestiarul mitologic românesc*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1996

EVSEEV, Ivan, *Dicționar de simboluri și arhetipuri*

culturale, Timișoara, Editura Amarcord, 1994

GRECEANU, Eugenia, *Ansamblul urban medieval Pitești*, București, Muzeul Național de Istorie, 1982

Huizinga, Johan, *Amurgul evului mediu*, București, Editura Meridiane, 1993

MARIAN, Simion Fl., *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1994

Idem, *Nunta la români. Studiu istorico-etnografic comparativ*, București, Editura Grai și Suflet - Cultura Națională, 1995

Idem, *Nașterea la români. Studiu etnografic*, București, Editura Grai și Suflet - Cultura Națională, 1995

Idem, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, București, Editura Grai și Suflet - Cultura Națională, 1995

TREBICI, Vladimir, GHINOIU, Ion, *Demografie și etnografie*, București, Editura Științifică și enciclopedică, 1986

VULCĂNESCU, Romulus, *Mitologie română*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1987

Bibliografie suplimentară

ALEXIANU, Alexandru, *Acest ev mediu românesc. Însemnări de iconografie și artă veche pământească*, București, Editura Meridiane, 1973

DELUMEAU, Jean, *Frica în Occident (secolele XIV-XVIII). O cetate asediată*, București, Editura Meridiane, 1986

DRÂMBA, O., *Istoria culturii și civilizației*, București, Editura Științifică și enciclopedică, vol. II-IV, 1987 - 1994

DUNĂRE, Nicolae, *Civilizație tradițională românească în curbură carpatică nordică*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984

FRAZER, James George, *Creanga de aur*, București, Editura Minerva, 1980

* * * *Istoria vieții private*, coordonatori Philippe Ariès și Georges Duby, București, Editura Meridiane, vol. 4 - 5, 1995

KERNBACH, Victor, *Universul mitic al românilor*, București, Editura Științifică, 1994

LE GOFF, Jacques, *Pentru un alt ev mediu. Valori umaniste în cultura și civilizația evului mediu*, București, Editura Meridiane, 1986

Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Montaillou, sat occitan de la 1294 până la 1324*, București, Editura Meridiane, 1992

Lucas-Dubreton, J., *Viața de fiecare zi la Florența pe vremea familiei Medici*, București, Editura Eminescu, 1976

OLTEANU, Ștefan, *Cercetări cu privire la geneza orașelor medievale din Țara Românească*, în Studii, 1963, nr. 6, p.1268 și urm

Idem, *Premise majore ale procesului de constituire a orașelor medievale la est și sud de Carpați*, în Studii, 25, 1972, nr. 5, p.933 - 949

PAMFILE, Tudor, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, București, Editura SAECULUM I.O., 1997

Idem, *Mitologie românească*, București, Editura ALLFA, 1997

PANAITESCU, P.P., *Introducere la istoria culturii românești*, București, Editura Științifică, 1969

Șerban, Constantin, *Geneza orașelor medievale românești*, în să-i, XIV, 1969

VAN GENNEP, Arnold, *Formarea legendelor*, Iași, Editura Polirom, 1997

Idem, *Riturile de trecere*, Iași, Editura Polirom, 1997

Tema 9

Autoritate și imagine în Țara romnească a secolelor XIV-XVI

Autoritatea în evul mediu □ Domnia - autoritate supremă în stat □ Modelele domnești - tipologia imaginii dezirabile

1. AUTORITATEA ÎN EVUL MEDIU

Trebuie să arătăm, de la bun început, că o caracteristică esențială a lumii medievale creștine este dualitatea autorității. Vom întâlni astfel o autoritate seculară/laică și o autoritate ecleziastică, ambele riguros

structurate ierarhic.

Pentru perioada analizată aici, autoritatea nu poate fi analizată în afara structurilor statale. Dincolo de formele de organizare ierarhică a societății românești sud-carpătice, ierarhia de status și ierarhia patrimonială, statalitatea medievală românească va fi definită de o ierarhie politică dublată – ca un reflex al ideologiei politice bizantine – de o ierarhie ecleziastică.

1.1. Statul medieval și funcțiile sale

Într-o abordare primară, statul poate fi definit ca „*un ansamblu de instituții care exercită oficial puterea pe un anumit teritoriu și asupra unei anumite populații*”⁴²³. Conceptual, însă, statul reprezintă principala instituție a sistemului politic, prin intermediul său realizându-se elementele esențiale ale organizării și conducerii societății. Faptul îi conferă un caracter mai puțin dinamic atât pe perioade conjuncturale, cât și pe perioade lungi.

Derivând din latinul „*statius*” (= stare de repaus), noțiunea de stat a cunoscut diverse interpretări. Expresia „*stați-o*” apare însă abia la Machiavelli, în strânsă legătură cu dezideratul făuririi unității statale. În orice accepțiune, existența statului presupune raporturi stabile între indivizi și bunurile pe care aceștia le posedă, impunând o formă de ierarhie și desfășurând o activitate exclusivă și specifică ce se afirmă prin opoziție cu cei care nu sunt membri ai acestei comunități politice. În consecință, statul este – în plan extern – principalul subiect de drept internațional.

În principiu, structurile statale medievale sunt – cu toate deosebiri etnice ori confesionale – similare, dacă nu identice, deși originea lor este diferită. Aspectul poate fi explicat prin existența unor evidente similitudini în dinamica evoluțiilor economice, respectiv a structurilor sociale pe care statul, ca principală instituție a sistemului politic, le reflectă.

Organizarea statală românească are la bază o ființă și o concepție originale, de esență autohtonă, ceea ce va

423 B.Murgescu, *Istorie românească. Istorie universală (600 - 1800)*, București, Editura Erasmus, 1994, p.42

imprima caracterul specific al statalității și instituțiilor medievale românești. Cu toate acestea, nu se poate eluda faptul că statalitatea medievală românească s-a cristalizat prin integrarea în familia de state condusă de *basileus*, preluând, în esență, unele forme de ideologie politică bizantină. Cea mai evidentă dintre acestea rezidă în natura raporturilor dintre cele două autorități. Fără a insista prea mult aici asupra problemei, trebuie să evidențiem faptul că autoritatea ecleziastică funcționa strict în cadrul politico-instituțional al statului, raporturile cu autoritatea seculară și cu centrul ecumenic având un caracter total diferit față de lumea catolică.

În ceea ce privește funcțiile statului medieval - comune tuturor statelor din Europa danubiană - au relevanță în plan intern funcția legislativă, funcția executivă/ organizatorică (transpunerea în viață a legilor și a altor decizii), funcția economico-fiscală, funcția judecătorească (supravegherea aplicării corecte a legilor și soluționarea încălcărilor acestora), ca și funcția de apărare a ordinii sociale și asigurare a conviețuirii normale.

În plan extern, se pot considera ca specifice în epocă funcția de statornicire a relațiilor interstatale - atât economice cât și politice - și funcția de apărare.

Funcțiile statului, considerate a fi atribuții ale șefului acestuia, erau gestionate de monarh/ domn și se exercitau prin instituții specializate, dependente de puterea centrală - instituția monarhică/ domnească, curtea monarhului/ domnului și aparatul pentru îndeplinirea unor funcții militare, judiciare, fiscal-financiare, administrative etc. - sau reprezentative - adunări locale, adunări de stări etc.

1.2. Modelul politic bizantin

Desprinderea Țării Românești din sistemul relațiilor vasalice al Coroanei maghiare și afirmarea independenței, în sens medieval, reintegrează românii sud-carpatici - de această dată reuniți într-o structură statală - ariei politice bizantine, ecumenicității imperiale. Elementele constitutive ale ecumenicității erau autocrația *basileus-*

ului, doctrina familiei ierarhizate de monarhi și state, condusă de împărat, respectiv politica fundamentată pe ideea unității privilegiate dintre Imperiu și Biserică.

În cazul Țării Românești, principalul factor de potențare a asumării modelului politic bizantin și de integrare în ecumenicitatea imperială a fost Biserica. Demersurile lui Nicolae Alexandru încununate cu înființarea Mitropoliei Ungrovlahiei au avut semnificația recunoașterii statalității românești în aria de influență bizantină și de spiritualitate ortodoxă. Crearea unei structuri ecleziastice coordonată la nivelul întregului stat – și subordonată Patriarhiei ecumenice – reprezenta, în fapt, afirmarea doctrinei themistiene a unității privilegiate care apropia – în lumea ortodoxă – statul și Biserica. Se cuvine a aminti, în acest context, faptul că, toate evoluțiile politice sud-est europene în direcția centralizării statale au avut și o asemenea componentă. Astfel, aspirațiile imperiale ale vlaho-bulgarilor – în secolele XII-XIII – ori ale sârbilor – prima jumătate a secolului al XIV-lea – au fost potențate de înființarea unor patriarii menite a legitima puterea politică, contrapunându-se ecumenicității Patriarhiei de Constantinopol.

Al doilea element prin care Biserica a contribuit la afirmarea statalității românești și – implicit – la integrarea acesteia în *„ierarhia imperială și în familia monarhilor s-a exprimat prin utilizarea în sânul Bisericii orientale a referirii la grația divină (omnis potestas a de-o), prin titlul- nume de [] pe care Biserica l-a acordat domnilor români”*⁴²⁴. Menționat pentru prima oară în forma *„Io Neculai Alixandru voievod, feciorul bătrânului, răposatului Io Basarab voievod [...]/”* într-un act emis în perioada 1 septembrie 1351 – 31 august 1352, al cărui conținut s-a păstrat într-un transumpt din Hrisovul lui Gavril Movilă din 13 noiembrie 1618, numele-titlu de **y** „poate fi descifrat

424 V. Al Georgescu, *Byzance et les institutions roumaines jusqu'a la fin du XV-e siecle*, în “Actes du XV^e Congrès international des Études byzantines, Bucarest, 6-12 Septembre, 1971”, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1974, p.448-449

pentru prima oară în original în documentul emis de cancelaria lui Dan I la 3 octombrie 1385.

Alături de conexiunile/implicațiile laic/sacerdotal în structura statalității muntene, modelul bizantin adoptat de Țara Românească mai poate fi identificat/surprins într-o multitudine de elemente care vizează caracterul și prerogativele domniei - sistemul electiv-ereditar al succesiunii la tron, practica asocierii la domnie, atributul de „mare” □□□□□/ & p: 18 Î4 plasat înaintea titlului voievodal, jurământul depus de domn cu ocazia mirungerii - sau sistemul instituțional.

La origine, *autokrator* desemna numai poziția suverană unică a *basileus*-ului, „*independent sub toate raporturile: față de familie (asocierea la tron), în stat și în familia de state*”⁴²⁵. Conex procesului de cristalizare statală a popoarelor din sud-estul Europei, *autokrateia* se desprinde de ideea imperială, ajungând să desemneze o „nouă structură de suveranitate și independență, oarecum de aceeași intensitate cu aceea a *basileus*-ului, dar fără a fi în forma ei, imperială, în sensul sacral și consacrat al termenului, ecumenică și sursă de legitimitate”⁴²⁶.

În accepția românească, *autokrateia* a fost desprinsă de ideea de ecumenicitate, devenind un atribut al unei suveranități locale independente, poziție destinată să devină exterioară imperiului. Documentele de cancelarie ale Țării Românești o surprind în formula F” <DX0” & >4 /singur de-sine-stăpânitor, așa cum apare în documentul de la Mircea cel Bătrân datat octombrie <1389 - 1400>⁴²⁷.

Se poate deci afirma că, din a doua jumătate a secolului al XIV-lea în Țara Românească se structurează un

425 V.Al.Georgescu, *Instituțiile statelor românești de-sine-stătătoare*, în "Constituirea statelor feudale românești", București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1980, p.222

426 *Ibidem*

427 "*În Hristos Dumnezeu, binecredinciosul și de Hristos iubitorul, marele și singurul stăpânitorul domn, Io Mircea voievod*" (DRH, B, I, p.30-31; D}R, p.63-65; DIR, B, veac XIII,XIV și XV, p.65;318)

model politic bizantin, fără ca muntenii să devină supuși ai basileus-ului sau promotori ai unei politici imperiale proprii. Apariția puterilor politice de tip românesc – etnice prenaționale – a golit de conținut ecumenismul imperial, fără a respinge însă brutal schema bizantină a familiei de state condusă de *basileus*. Modelul politic de inspirație bizantină se va menține în Țara Românească pe întreaga perioadă a secolelor XIV-XVI, cu o singură excepție notabilă – domnia lui Vlad Țepeș.

1.3. Autoritatea seculară/laică

La nevelul statului, autoritatea seculară se exercita prin intermediul ierarhiei politice. O formă specifică a autorității seculare este cea de la nivelul comunităților.

Ierarhia politică definește modul de organizare a instituțiilor și funcțiilor în cadrul statului. Deosebirea fundamentală dintre ierarhia de status și ierarhia politică constă în faptul că, în timp de prima cuprinde persoane, cea de-a doua vizează funcțiile deținute de persoane. Ierarhia de status depindea de persoana domnului, în timp ce ierarhia politică era conexă structurilor statului.

Prima caracteristică a ierarhiei politice este relativa ei rigiditate. Aceasta este o altă deosebire fundamentală față de ierarhia de status, deosebit de permeabilă. Altfel spus, dacă o persoană încadrată în ierarhia de status putea urca sau coborî în rang, funcțiile ierarhiei politice și-au păstrat – în principiu – rangul, deși și aici apar unele fluctuații.

În fruntea ierarhiei politice se afla instituția șefului statului.

Șeful statului. În Țara Românească – ca de altfel în întregul spațiu românesc extracarpatic – șeful statului era domnul, instituție autohtonă care a preluat, în vechea tradiție romană, titlul imperial de *dominus*. Caracteristicile domniei românești și atributele ei specifice s-au cristalizat în procesul trecerii de la țară la stat. Astfel, instituția domniei ajunge la o deplină cristalizare prin „*preluarea unor tradiții formate în cadrul primelor formațiuni politice feudale, ca și prin asimilarea unor trăsături ale monarhiei*

*bizantine care păstrau amintirea organizării politice romane, aveau ca fundament ideologic creștinismul ortodox și aveau premisele necesare pentru centralizarea puterii și apărarea independenței de stat*⁴²⁸.

Prin tradiție, domnul era proprietar al întregului pământ al țării, împărțind acest drept de *dominium eminens* doar cu obștile țărănești libere – cu fiecare dintre acestea în parte. Prin adoptarea domniei ca formă de stat, Țările Române au reluat și continuat tradiția imperială a Bizanțului autocratic dar, trecând de la *basileus*-ul bizantin la domnul român, autocrația pierde caracterul său ecumenic și imperial, devenind „o simplă suveranitate prenațională”⁴²⁹.

Ca șef al statului și vârf al ierarhiei feudale în sistemul cvasivasalic din Țara Românească, domnul „*exercita atribuții privind conducerea politico-administrativă, militară, judecătorească și legislativă*”⁴³⁰. Astfel, competențele domnului erau similare cu cele ale oricărui monarh din epocă: exercitarea unor funcțiuni de drept bisericesc în acord cu biserica – în lumea creștină putere absolută, dar nu despotică, fiind limitată de cutume, legislație, precepte religioase sau adunările de stări; putere personală indivizibilă și netransmisibilă; obligația de a sluji poporul, de a face tuturor dreptate, de a fi filantrop și generos.

Funcțiunile șefului statului cuprindeau întreaga activitate a statului respectiv. În general, atribuțiile domnului se afirmă în domeniile vieții internaționale – încheie tratate de alianță/comerciale și declară starea de război/pace în relațiile cu alte state, trimite și primește solii, acordă sprijin diplomatic vasalilor săi –, militar – exercită comanda supremă în calitate de voievod și are

428 E.Cernea, E. Molcuț, *Istoria statului și dreptului românesc*, București, 1994, p.75; V.Al Georgescu, *Byzance et les institutions roumaines jusqu'à la fin du XV-e siècle*, în *loc.cit.*, p.433 și urm.

429 V. Al. Georgescu, *op.cit.*, *loc. cit.*, p. 451

430 E.Cernea, E.Molcuț, *op.cit.*, p.75, cf. Al. Buzescu, *Domnia în țările române până la 1866*, București, 1943, *passim*.

drept de poliție -, judecătoresc - judecător suprem, putând judeca, în ultimă instanță, orice pricină, hotărârile legislative adoptate, de regulă, cu acordul Sfatului domnesc și al dregătorilor, cuprinzând norme generale -, executiv - numește și revocă sftnicii săi și are reprezentanți oficiali în teritoriu -, financiar - are dreptul suveran de a bate monedă și hotărăște încasarea dărilor și efectuarea prestațiilor către domnie - și al instituțiilor religioase - exercită tutelă asupra bisericii, având dreptul de a confirma pe mitropoliți, episcopi și egumeni.

În întreaga Europă danubiană creștină a secolelor XIV-XVI, autoritatea șefului statului/monarhului a stat în permanență sub semnul unei dualități a puterii - seculară și spirituală - pe care acesta o exercita. Prin aceasta șeful statului devine o figură „*aproape sacerdotală*”, căpătând un caracter religios bine definit: ales de Dumnezeu, ca locțiitor și reprezentant al său pe pământ - de la Carol cel Mare și până astăzi toți monarhii creștini au invocat calitatea lor „*gratia Dei*” / „*prin grația lui Dumnezeu*”.

Evoluțiile social-economice către consolidarea dreptului de stăpânire ereditară al aristocrațiilor vasali coroanei a dus la diminuarea caracterului de stăpân funciar absolut exercitat de monarhi. Acesta își va păstra însă dreptul de retract, îndeosebi pentru situațiile de felonie/încălcarea obligațiilor vasalice - delict desemnat în documentele epocii prin termenul de hiclenie -, sau de desherență. Concepția feudală clasică asupra feloniei se va colora - din a doua jumătate a secolului al XIV-lea, pentru spațiul românesc sud-carpatic - sensibil cu ideea romano-bizantină după care felonia era un *Crimen Publicum*, sancționată de stat printr-o dublă pedeapsă - moartea și confiscarea aceluiași bunuri care, în dreptul feudal clasic, cădeau sub incidența retractului.

Sucesiunea la tron este guvernată în principatele române extracarpatiche de principiul ereditar-electiv. În ceea ce privește principiul eredității, este de remarcat cercul larg al rudelor, nu numai pe linie directă, descendentă, ci și colaterală, având vocație succesorală

atât fii legitimi, cât și cei nelegimi. Astfel, Grigore Ureche, relatând împrejurările urcării în scaunul Moldovei a lui Petru Rareș, formulează principiul eredității în următorii termeni: „*/.../ pe obiceiu țării nu să cădiia, altuia domnia fără carile nu vrea fi sămânță de domn*”⁴³¹.

Principiul eredității era completat de cel electiv, fiind legiuit doar domnul pentru care – având drept de moștenire în baza principiului ereditar – intervenea și azeziunea regulii alegerii. Este motivul pentru care Vlad I (1394 – 1397), primul domn pus de turci în Țara Românească a primit cognomenul „Uzurpatorul”.

Funcționarea sistemului ereditar-electiv era asigurată și de practica asocierii la domnie, menită a asigura succesiunea pașnică. Urmând o mai veche tradiție bizantină, Basarab I îl asociază la domnie pe fiul său Nicolae Alexandru; fiii acestuia din urmă – Vladislav I și Radu I – se asociază la domnie (1364 – 1377), iar fiii lui Radu I – Dan I și Mircea (cel Bătrân) – domnesc ca asociați (1384 – 1386). La rândul său, Mircea cel Bătrân îl asociază la domnie pe fiul său Mihail (1408), fapt ce explică prezența în unele din documentele emise de cancelaria domnească posterior acestei date a formulei „*în timpul vieții mele sau în timpul vieții fiului domniei mele, Mihail voievod*”⁴³². Practica asocierii va continua și în secolul al XVI-lea, Mihnea cel Rău asociindu-l la domnie pe fiul său Mircea (1508 – 1509).

Sistemul ereditar-electiv se va deteriora în secolele XV-XVI atât datorită luptelor interne pentru tron, cât și prin instaurarea practicii numirii domnilor de către Poartă ca o consecință a integrării Țării Românești în sistemul Pax Ottomanica. Fenomenul este mai pregnant din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, conex includerii principatului sud-carpatic în *dar uez-zimmet*. În acest

431 Gr. Ureche, *Letopisețul țării Moldovei de când s-au descălecat țara și de cursul anilor și de viața domnilor carea scrie de la Dragoș-vodă până la Aron-vodă(1359-1595)*, în *Letopisețul țării Moldovei*, Chișinău, Editura Hyperion, 1990, p.73

432 DRH, B, I, p.75-77; D}R, p.104-107

context se poate aminti precedentul creat de boierii munteni care cer sultanului să le dea domn pe Iancu Sasul, fiul lui Petru Rareș.

Sfatul domnesc. În întreaga Europă danubiană, monarhul este secondat în exercitarea funcțiilor și prerogativelor sale de un număr de consilieri/sfetnici, reuniți într-un consiliu regal/princiar, sfat domnesc sau divan. În principiu, acest consiliu/sfat avea competențe politice, administrative și judecătorești. Structura poate fi asimilată, în linii mari cu un organ de guvernământ, deși membrii săi nu aveau atribuții specificate.

Organul consultativ central specific în Țara Românească este Sfatul domnesc. În documente, termenul de sfat nu este amintit, în schimb menționându-se că acestea au fost emise de domn și de „*cinstiții*” săi dregători⁴³³. În unele documente din secolul al XVI-lea formula se schimbă, arătându-se că domnul a judecat „cu tot sfatul” / „Fi & ±Hî”. Către sfârșitul secolului al XVI-lea, sub influență otomană, termenul „sfat” a fost înlocuit cu „divan”.

Până la mijlocul secolului al XV-lea raportul dintre domnie și sfat a fost favorabil sfatului, hotărârile fiind luate de domnie și sfat. După această dată – conex tendinței de întărire a autorității domnești – sfatul va lua doar act de voința domnului.

După instaurarea dominației otomane, boierii vor promova teza potrivit căreia domnul trebuie să asculte de Sfat, condiționând astfel alegerea acestuia de „*tocmeala*” / „*legătura*” prin care li se recunoșteau privilegiile.

Atribuțiile Sfatului domnesc erau, în principal, întărirea actelor de transfer al posesiei, a daniilor domnești și a acordării de imunități – garantând astfel respectarea acestora –, participarea la judecarea proceselor penale și civile, consilierea domnului – la

433 Astfel într-un document din 2 septembrie 1493 Vlad Călugărul întărește o danie „/.../ **preacinstiului dregător și întâiului sfetnic** /.../, **jupanului Stoico logofăt** /.../” (DRH, B., I, p.392-395; DIR, B, veac XIII, XIV și XV,p.220-222)

cererea acestuia –, acordarea de consultanță domnului în problemele financiare, bisericești și de organizare militară. În plan extern, Sfatul domnesc garanta respectarea de către domn a tratatelor/actelor internaționale semnate de acesta.

În ceea ce privește organizarea Sfatului domnesc – precum și a instituției domniei –, în Țara Românească, la fel ca și în Moldova, nu s-a copiat organizarea sfatului/dregătoriilor de la niciun alt stat, adoptându-se însă *„de la Imperiul bizantin, prin intermediul statelor feudale sud-slave cu o organizare mai veche, numirile și în parte funcțiile acelor dregătorii care corespundeau unor necesități interne”*⁴³⁴. Din prima jumătate a secolului al XV-lea, în sfat apar boierii de slujbă/dregătorii, deși preponderența în Sfatul domnesc era încă deținută de marii boieri, participarea acestora din urmă la sfat nefiind condiționată de ocuparea unei dregătorii.

Dregătoriile erau înalte demnități ale statului, beneficiarii acestora fiind numiți de către domn, față de care depuneau jurământ de credință. Aceștia puteau fi confirmați/revocați oricând, nu erau remunerați – în schimb primeau danii domnești, daruri ori concedarea veniturilor unor ținuturi. Dregătorii care participau la Sfatul domnesc erau denumiți *„mari”*, spre deosebire de ceilalți dregători. În principiu, dregătorii exercită atribuțiuni în cadrul curții domnești, ca și pe plan administrativ, judiciar, militar. Întrucât nu exista o delimitare clară a formelor de activitate în cadrul statului, din secolul al XIV-lea și până târziu, în secolul al XVII-lea, atribuțiile dregătorilor nu au fost foarte bine diferențiate. Cu toate acestea, poate fi operată o diferențiere a dregătoriilor în dregătorii cu atribuții de ordin public (administrativ, judecătoresc, fiscal), dregătorii cu atribuții militare și dregătorii care îndeplineau diverse atribuții la curtea domnească.

Dintre dregătoriile cu atribuții de ordin public, cele

434 N.Stoicescu, *Sfatul domnesc și marii dregători*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1968, p.45

mai importante erau: mare ban - în linii mari, această dregătorie asigura cârmuirea Olteniei, prerogativele sale fiind apropiate de cele ale domniei -, mare vornic - șef al curții domnești, având și atribuții judecătorești materializate în drept de judecată în toată țara, cu excepția Olteniei, unde judecător era marele ban -, mare logofăt - șeful cancelariei domnești -, mare vistier - un veritabil ministru de finanțe al epocii - și mare armaș, cu atribuții în general polițienești, de șef al poliției și al temnițelor, în sarcina sa intrând și aducerea la îndeplinire a pedepselor domnești, precum și militare, de șef al artileriei și al poliției militare. Cea mai importantă dregătorie cu atribuții militare era cea de spătar, comandant al armatei sau, după caz, numai al cavaleriei. În aceeași categorie intrau și dregătoriile de agă - comandant al pedestrimii, sau doar denumirea generică de comandant - și șetrar, care răspundea, în general, de asigurarea logistică a armatei.

În categoria dregătoriilor cu atribuții la curtea domnească intrau: postelnic/stratornic - avea în grijă camera de culcare a domnului, prestându-i acestuia și alte servicii personale -, medelnicer - îi turna domnului apa pentru spălatul mâinilor la masă -, paharnic - se ocupa de băutura domnului, în atribuțiile sale intrând și luarea „credinței”, adică gustarea vinului domnului pentru a verifica dacă nu este otrăvit -, stolnic - se ocupa de masa domnului și de aprovizionare curții domnești cu unele alimente, în special cu pește -, clucer - principalul responsabil cu aprovizionarea curții domnești -, sluger - se ocupa de aprovizionarea cu carne a curții - și comis, care avea în responsabilitate grajdurile domnești.

Fiecare din aceste dregătorii avea dregătorii subordonate, desemnate fie cu același nume, sau cu diminutive ale acestuia, fie alți dregători sau personal auxiliar.

De la jumătatea secolului al XV-lea, când alcătuirea sfatului domnesc acordă precădere dregătoriilor, documentele indică în frunte pe marele vornic, spătarul și

logofeții, urmând apoi boierii fără slujbe și se încheie cu al doilea spătar, stolnicul, paharnicul, comisul și stratornicul.

Sistemul instituțional cuprinde principalele instituții ale statului. Vom analiza instituția militară și justiția.

Instituția militară are în Țara Românească forme specifice, generate de raporturile dintre armată și societate, care au marcat procesele de cristalizare etnică, structurare socială și construcție statală românească. Astfel, după cum arăta Grigore Ureche în Letopisețul său, *„Și-ntr-acea începătură a fost domniia ca o căpitănie”*⁴³⁵, fapt valabil pentru întregul spațiu românesc – implicit pentru cel sud-carpatic. Este explicația apariției instituției voievodale care, în timp, va fuziona cu ce adomnească, situație sintetizată în formula *„voievod și din mila lui Dumnezeu, domn a toată țara Ungrovlahiei”* ce poate fi găsită în *intitulație* unui document de la Dan I, datat 3 octombrie 1385⁴³⁶. Se poate, deci, afirma că oastea tradițională/voievodală românească s-a constituit, în timp, ca *„sumă a forțelor militare ridicate de obști”*, totalitatea indivizilor înarmați ridicați din ținuturi.

Oastea voievodală în Țara Românească a avut două categorii de efective – permanente (curtea domnească, reprezentativă pentru elită militară și, implicit, funcționarească) și nepermanente (juzii și cnezii obștilor cu forțele lor, alcătuind rezerva mobilizată și chemată *„la tabără”* doar în situațiile de maximă primejdie). Acestora li se adaugă luptătorii profesioniști, mercenarii. Menționați pentru prima oară în izvoarele în anul 1426, mercenarii se vor bucura de o atenție sporită din partea lui Vlad Țepeș. Acesta va angaja un însemnat număr de luptători profesioniști, îndeosebi cei formați în campaniile lui Iancu de Hunedoara.

În ceea ce privește principalele genuri de armă, în structurile militare ale epocii se regăsesc trupe de cavalerie – grea și ușoară –, pedestrime – mercenari dotați cu arme de foc, dar și forțe teritoriale nepermanente –,

435 Gr.Ureche, *op.cit.*, p.29

436 DRH, B, I, p.19-22; D}R, p. 38-41

artilerie - diferențiată atât după calibru, cât și după destinație - și unități navale. La acestea se adaugă formațiunile de servicii.

Comanda structurilor militare ale Țării Românești era asigurată - în condițiile în care domnul exercita, în calitate sa de voievod, comanda supremă - de o serie de dregători cu atribuții specifice.

Justiția evului mediu se distinge prin unele caracteristici generale, între acestea putându-se aminti: nesepararea atribuțiilor - în sensul că același dregător îndeplinea triple atribuții (de cercetare, de judecată și de execuție) -, nesepararea cauzelor civile și penale - în sensul că aceeași instanță judeca ambele cauze -, inexistența principiului lucrului judecat - în sensul că o pricină judecată putea fi rejudecată la cererea uneia din părți și cu aprobarea suveranului -, respectiv autoritatea supremă a puterii centrale - suveranul este „legea”, fără drept de apel. Sub aspectul administrării justiției, evul mediu a cunoscut trei sisteme - justiția suveranului, justiția feudală/domanială și justiția ecleziastică - a căror pondere a evoluat în mod diferit în statele creștine ale Europei danubiene. Același lucru se poate spune despre sistemele juridice și izvoarele dreptului - cutumele, dreptul canonic, roman, feudal, orășenesc și ordonanțele/poruncile regale/domnești.

Alături de normele scrise ale dreptului germanic - care au prioritate cronologică în spațiul Europei danubiene -, pot fi menționate culegerile juridice bizantine, răspândite îndeosebi în lumea ortodoxă. În această categorie se încadrează și Țara Românească unde *Sintagma lui Matei Vlastaris* pătrunde în 1451 - 1452, grămaticul Dragomir scriind - din porunca lui Vladislav al II-lea - *Pravila de la Târgoviște*. Receptarea dreptului bizantin care „nu cerea mai multe contacte directe și nici chiar existența Imperiului a condus /.../ la formarea dreptului național”, structurile imperiale - ierarhia guvernanților, independența familiei monarhice, autocrația - servind „fundării unui drept care face puterile politice

independente"⁴³⁷. Începând din secolul al XVI-lea apar și pravilele redactate în limba română – *Pravila Sfinților apostoli/ Pravila de la Ieud*, tipărită de diaconul Coresi între 1560 – 1562, respectiv *Pravila sfinților după învățătura marelui Vasile* – a căror utilizare practică a contribuit substanțial la răspândirea dreptului scris.

În afară de aceste norme scrise era încă în vigoare în Țara Românească dreptul vechi românesc nescris – a cărui origine trebuie căutată în practicile populare de la nivelul obștii sătești, agrare și pastorale –, care este o sinteză de norme juridice oglindind un „*sistem juridic de sat*” bazat pe stăpânire, folosință și responsabilitate colectivă. Vechimea acestor norme juridice și a organelor de judecată pe care le-au generat este atestată și de faptul că acestea sunt comune și românilor de pe teritoriul altor state feudale – Ungaria, Polonia, Moravia, Serbia, Croația, Dalmația, Macedonia – care controlau porțiuni, mai mari sau mai mici din spațiul de etnogeneză al românilor.

În documentele muntene „*legea românească*” este menționată prima oară într-un document datat 28 iulie 1470⁴³⁸, prin care Radu cel Frumos întărește mănăstirii Tismana munții Parângul, Orlea, Sorbele și Boul. Documentul specifică obligația țăranilor care umblă pe acei munți de a plăti călugărilor „*ce este legea rumânească*”. În același context poate fi citat faptul că în Țara Făgărașului judecata se făcea după statute proprii, care se întemeiau pe „*legea românilor*”, „*Lex Huius terrae*” sau „*Lex Valachorum*”⁴³⁹.

437 V.Al.Georgescu, *op.cit., loc.cit.*, p.483

438 DRH, B, I, p.231; D}R, 272-273; DIR, B, veac XIII, XIV și XV,p. 354

439 Astfel, când niște românce au fost omorâte de către sașii din Valea Mare (1413), judecata s-a făcut de către „*juzii Țării Făgărașului*”, de „*Iurati consules*”/jurați și de „*Seniores*”/bătrâni. (N.Iorga, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, București, 1989, p.91-92). Un caz interesant se întâlnește și în Amlaș, în împrejurările în care în litigiul dintre locuitorii români și sași din Apoldu de Sus și românii din satul Aciliu se recurge - la cererea sătenilor din Apold - la arbitrajul „*unui înalt dregător din Țara Românească, cunoscător*

Instituții reprezentative. Adunarea de stări este o instituție caracteristică pentru feudalismul european. În Europa Danubiană, instituția adunării de stări va funcționa exclusiv în țările creștine. Sub denumirile de Reichstag, Hoftag, Landtag, Standeversammlung (în Germania), Dieta (în Ungaria), respectiv sobor, mare sobor, soborul țării sau al obștii, adunare obștească, sfat de obște (în Țările Române), adunarea de stări participă la conducerea politică, având competențe consultative, mai rar deliberative.

În Țările Române, adunarea de stări ilustrează, ca și în cazul celorlalte instituții, un proces de sinteză din care Bizanțul nu lipsește niciodată, dar în care aportul venind din alte direcții nu este mai mic. Ca element de specificitate, se impune a remarca faptul că funcționarea structurilor adunărilor de stări în Țara Românească a fost mai puțin marcantă. Este vorba de adunarea „*nobililor și bogaților*” pentru alegerea domnului, precum și de adunările consultative ce apar menționate în unele documente externe⁴⁴⁰.

Explicația acestei situații rezidă în credibilitatea – cu sens de garanție de permanență – pe care o conferă, în documentele externe, acceptul marilor boieri pentru angajamentele domnului.

Un loc aparte între aceste adunări îl ocupă adunările clerului, pentru prima oară atestate cu prilejul soborului ținut de patriarhul Nifon⁴⁴¹.

al normelor dreptului românesc". (DRH, D,I, p.262-263)

440 Astfel, privilegiul lui Vladislav I pentru brașoveni, din 20 ianuarie 1368, atestă existența unor stări în sens medieval, menționându-se că hotărârea a fost luată cu asentimentul "**tuturor credincioșilor noștri, marilor dregători, pârcălabilor, judecătorilor, vameșilor, slujbașilor și oamenilor din orice stare constituită în țara noastră Transalpină**". De asemenea, privilegiul lui Mircea cel Bătrân pentru brașoveni din 25 august 1413 consemnează că acesta a fost dat, "**/.../ cu asentimentul multor baroni și cavaleri ce erau de față**". (E.de Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor*, XV/1, București, 1911, p.8)

441 Acesta "**cheamă pre toți egumenii de la toate mănăstirile**

Concluzionând, se poate afirma că în secolele XIV-XVI adunările de stări au funcționat în Țara Românească cu un rol restrâns, fără să evolueze spre o structură „*cu sesiuni periodice și cu atribuții precizate, ca în alte state europene. Dominația otomană a împiedicat dezvoltarea instituției în formele pe care ea le-a cunoscut în alte părți*”⁴⁴².

Structuri și instituții locale. Structurile și instituțiile locale reprezintă forma de exercitare a autorității de către comunități. La originea acestora se află structurile de obște, tradiționale în spațiul etnic românesc.

Conducerea obștilor era, în general, colectivă, exercitându-se prin intermediul adunării obștii. Cu toate acestea, în cadrul structurii de obște se diferențiază sfatul oamenilor buni și bătrâni, care va prelua din atribuțiile adunărilor de obște, precum și conducătorul acesteia, desemnat prin termenul de jude sau criez.

Adunarea/sfatul oamenilor buni și bătrâni avea atribuții de natură juridică – judeca pricinile dintre membrii obștii, atât penale cât și patrimoniale/civile, fără însă a putea pronunța sentințe capitale –, fiscală – stabilea cîsla⁴⁴³ și militară – alegea pe cei ce trebuiau să meargă la oaste. De asemenea, acest organ reprezentativ emitea răvașe, documente care atestau vânzările făcute în cadrul obștii.

Din această formă de organizare au evoluat instituțiile urbane. Fenomenul de urbanizare, dinamic în perioada analizată, generează și o mișcare de emancipare urbană, orașul devenind o comunitate organizată autonom. În principatele române extracarpătice, orașele – cu o

țării Ungro-Vlahiei, și tot clirosul bisericii și făcu sobor mare dinpreună cu Domnul și cu toți boierii, cu preoții și cu mirenii /.../”(*Letopisețul Cantacuzinesc*, Buzău, 1943, p.71 și urm)

442 Ștefan Ștefănescu, *Istoria medie a României, partea a II-a*.

Principatele Române - secolele XIV-XVI, București, EUB, 1992, p.59-60

443 Prin cîslă se înțelege repartitia birului pe membrii obștii, în funcție de posibilitățile de plată ale acestora. (Ștefan Ștefănescu, *Les structures économiques dans les Principautés Roumaines aux XIVe-XVIIe siècles*, în AUB, *Istorie*, anul XXXI, 1982, p.33-43., p.26)

autonomie mult diminuată față de cea a orașelor din Europa danubiană creștină - se aflau sub stăpânirea domnului.

Conducerea orașelor muntene era asigurată de un sfat orășenesc, format din 12 membri - pârgari din germanul *Burger*/orășeni - și un primar - județ/sudeț -, aleși pe o perioadă de un an de comunitatea orășenilor. Acestora li se suprapunea autoritatea vornicului de târg - comandantul curții domnești din oraș - sau a pârcălabului - cel ce strângea vama și dărilor pentru domn - reprezentând dreptul de stăpânire al domnului.

Documentele atestă existența, pe lângă sfatul pârgarilor, a unui sfat orășenesc, mai larg, de sfetnici ai târgului. De asemenea, în unele orașe, existau și consilii ale comunităților străine ce trăiau acolo, grecii având forme proprii de organizare în unele orașe ale Țării Românești.

Autonomia orașelor se exprima prin existența unei cancelarii în care se redactau actele orășenești, a pecetei orașului - semn de drept de stăpânire a pământului pe care se afla orașul -, precum și a catastifului/cărții orașului, în care erau înscrise toate schimbările de proprietate și judecățile.

1.4. Autoritatea ecleziastică

În principiu, Biserica reprezenta în Țara Românească - ca, de altfel, în întregul spațiu ortodox - „o instituție globală - în plan ecumenic și în plan național - dar și un sistem de instituții ecleziastice /.../ și /.../o placă turnantă pentru un proces de implantare obligatorie de instituții civile și publice, sau de structuri instituționale, considerate ca inseparabile de acțiunea și obiectivele urmărite de Biserică”⁴⁴⁴. În acest context, influența instituțională a Bizanțului este inseparabilă de locul pe care Biserica, cu ideologia și dreptul său, îl ocupă în stat și în societate.

Fixarea definitivă a locului Bisericii din Țara Românească în cadrul celei universale a fost o consecință a

recunoașterii Mitropoliei Ungrovlahiei (1359) de către Patriarhia ecumenică. Deși canonic Biserica din Țara Românească, ca și cea din Moldova, se găsea sub „jurisdicția” Patriarhiei ecumenice - mult redusă ca însemnătate după 1453 -, ea a ajuns să dețină o adevărată „supremație” în rândul celorlalte Biserici Ortodoxe din Europa danubiană și din spațiul mediteranean - teritorii căzute sub stăpânirea otomană - dar și o „*cvasiautocefalie*” față de Patriarhia ecumenică.

Din perspectiva drepturilor conferite de statutul de autocefalie, Biserica Ortodoxă din Țara Românească s-a manifestat atât în privința exercitării „puterii învățătoarești” și a „puterii sacramentale”, cât și în ceea ce privește „puterea jurisdicțională”. Caracterul de autocefalie se manifestă însă cu maximă pregnanță în ceea ce privește puterea jurisdicțională, Biserica din Țara Românească, ca și cea din Moldova, fiind condusă de mitropoliți/episcopi români și - element caracteristic al autocefaliei - alegându-și singură mitropolitul, în țară, de către un sobor format din mari dregători și egumenii mănăstirilor mai însemnate. Astfel, deși „autocefalia” Bisericii Ortodoxe Române a fost recunoscută oficial de Patriarhia ecumenică în anul 1885, se poate considera că, încă de la începutul organizării politice și religioase a Țărilor Române, dar mai ales după căderea Constantinopolului, bisericile din aceste principate - ca instituții organizate pe criterii etnic-teritoriale - s-au afirmat cu o independență egală autocefaliei, neîngăduind niciun fel de amestec jurisdicțional al vreunei ierarhii bisericești din afară.

În raport cu statul, poziția Bisericii Ortodoxe din principatele extracarpatiche era - în secolele XIV-XVI - asemănătoare/similară celei a Patriarhatului bizantin față de *basileus*, evident, fără a exercita rolul de conducere ecumenică a altor Biserici răsăritene. Astfel, în secolele XIV-XVI mitropolitul țării făcea încoronarea și înscăunarea domnului în cadrul unei slujbe speciale în catedrala mitropolitană - ca și la încoronarea *basileilor* bizantini -

după care urma o nouă ceremonie la palatul domnesc, mitropolitul rostind primul cuvânt de felicitare. În baza acestui statut, Biserica Ortodoxă era asociată la conducerea politică a statului. De asemenea, ea exercita, totodată, un cvasimonopol asupra culturii, învățământului și asistenței sociale. În raport cu instituția ecleziastică, domnii români au desfășurat o politică constantă care a reușit să lege solid Biserica de stat, cantonând influența boierilor – după cum observa P.P. Panaitescu – în limitele dreptului de fundație.

Din punct de vedere al veniturilor, Biserica din Țara Românească nu percepea dijmă ca cea Romano-Catolică, ea revendicând, în schimb, destul de devreme, dreptul de autogestiune în ceea ce privește mănăstirile – sub o formă clasică/atonită în Țara Românească – și celelalte bunuri, ca și o relativă autonomie juridică. În aceste condiții averea mănăstirilor era considerabilă.

Stăpânirea funciară a Bisericii își are originea în daniile făcute pe seama ei. Documentele atestă, cel puțin pentru prima parte a perioadei analizate aici, ponderea majoritară a daniilor domnești. În principal, bunurile funciare ale Bisericii sunt bunuri mănăstirești, acestea fiind înzestrate, atât de ctitori, cât și de credincioși cu numeroase sate sau părți de sate. Astfel, la mijlocul secolului al XV-lea, bunurile funciare ale mănăstirii Tismana ajung să se ridice la circa 30 de sate, pentru ca în secolul următor acestea să crească la 54⁴⁴⁵.

Izvoarele atestă în stăpânirea mănăstirilor sate – întregi sau părți de sat –, vii, livezi (pometuri), bălți, grădini, fânețe, mori etc. Statutul juridic al acestor bunuri funciare este specific. Astfel, bunurile funciare primite ca danie nu intră sub incidența dreptului de retract domnesc – studiul izvoarelor cunoscute până în momentul de față nu atestă niciun asemenea caz – aceste danii nefiind condiționate. În schimb, bunurile provenite din danii nu puteau fi înstrăinate de mănăstire, în caz contrar ctitorii

445 *Istoria României*, II, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1962, p.310, 853 și fig.100

având dreptul să ceară întoarcerea acestora. O asemenea situație este reglementată, la 26 mai 1600, de mitropolitul Eftimie, care hotărăște că mănăstirea Vieroșul nu are dreptul să vândă morile dăruite acesteia de către Stoica pribeagul⁴⁴⁶.

O altă sursă a bunurilor funciare mănăstirești o constituiau cumpărările, satele/părțile de sate astfel dobândite putând fi vândute sau schimbate fără opreliști.

Pe lângă veniturile provenite din exploatarea domeniului, mănăstirile mai beneficiau de venituri suplimentare – obroace, grâu, cășărit, vămi –, privilegii – drept de a lua dușegubină, sânge și gloabe, drept de a face slobozenie, drept de a pune vameși etc. –, toate acestea conducând la consolidarea poziției economice a instituției eclesiastice.

Ierarhia eclesiastică cuprinde clerul superior și clerul inferior, criteriul de discriminare între cele două categorii fiind modalitatea de investire cu putere spirituală. Astfel, clerul superior – mitropolit, episcopi, egumeni, protopopi, preoți – era investit prin hirotonie, în timp ce clerul inferior – ipodiaconi, citeți și cântăreți – primea investitura prin hirotesie.

Clerul poate fi împărțit în două mari categorii: cler monahal – retras din lume prin călugărie, trăind după canoane specifice – și cler de mir, care nu a depus jurământul de celibat și trăiește în mijlocul credincioșilor din parohia pe care o păstorește. Din perspectiva analizei noastre prezintă un interes mai mare clerul monahal, care încadra – potrivit canoanelor Bisericii – cele mai importante funcții ale ierarhiei eclesiastice. În Țara Românească a secolelor XIV-XVI aceste funcții erau: mitropolit, episcop, arhimandrit și egumen. Aceștia alcătuiau una din stările convocate de domn.

În acest context, se cuvine a sublinia faptul că vârfurile ierarhiei eclesiastice aveau atât atribuții bisericești, cât și atribuții laice. În această ultimă categorie intrau, cel mai frecvent, atribuții juridice,

mitropolitul, episcopii, arhimandriții sau egumenii unor mănăstiri, fiind însărcinați de domnie cu cercetarea și judecarea unor pricini penale sau civile. Acestora li se adăugau atribuțiile judecătorești în pricinile aflate în competența organelor bisericești (dotă, moșteniri, tutelă, despărțenie etc.).

Important din punctul de vedere al problematicei temei noastre este faptul că întreaga ierarhie ecleziastică era confirmată și/sau revocată de către autoritatea seculară prin intermediul instituției domniei. Aceasta putea doar să acorde investitura (cel mai adesea prin acordarea unei cârje ca însemn al rangului) și să hotărască demiterea unui arhieru, fără însă a-i putea ridica „*harul arhieresc*” pe care-l primise în cadrul unei ceremonii speciale de consacrare canonică și care putea fi anulat, prin caterisire, doar de autoritatea ecleziastică superioară.

Cel mai important rang în ierarhia ecleziastică a Țării Românești a secolelor XIV-XVI era acela de mitropolit. Am insistat cu altă ocazie asupra momentului, importanței și semnificației apariției acestei instituții în principatul sud-carpatic.

Înzestrat, ca orice episcop, cu har arhieresc, poziția mitropolitului în ierarhia ecleziastică este una de *primus inter pares*. Mitropolitul era considerat ca prim sfetnic al domnului și membru de drept în sfatul domnesc. În această calitate, mitropolitul este întâlnit de la sfârșitul secolului al XIV-lea. O situație oarecum diferită se întâlnește în a doua jumătate a secolului al XV-lea, când sunt atestați documentar doar trei mitropoliți ai Ungrovlahiei. Apariția incidentală a acestora în actele interne se explică prin faptul că – în epocă – nu mai făceau parte din sfatul domnesc, ca predecesorii lor, situația datorându-se mutării reședinței domnești de la Argeș la Târgoviște, mitropoliții rămânând în continuare la Argeș.

2. Domnia - autoritate supremă în stat

Autoritatea supremă în stat specifică spațiului politic românesc în secolele XIV-XVI este reprezentată de instituția domnească. Domnul țării nu este numai capul

ierarhiei seculare, el controlează - prin prerogativele de investire pe care le are, într-o autentică tradiție bizantină - și ierarhia ecleziastică.

Făcând parte din familia principilor ortodocși, domnul va fi beneficiarul unei imagini în care se vor regăsi atât elemente generale ale imaginii monarhului creștin, cât și elemente de sorginte bizantină - ca reflex al integrării statalității medievale românești sud-carpătice în schema politică bizantină -, la acestea adăugându-se o serie de particularități locale, dictate de evoluțiile regionale.

Domnia face parte, așa cum am arătat, din categoria monarhiilor creștine. Imaginea unei astfel de monarhii se structurează pe patru paliere care vizează natura puterii monarhului, legitimitatea puterii monarhice, relația privilegiată între monarh și Dumnezeu, respectiv caracterul instituției monarhice. Concepția creștină va promova imaginea unui monarh a cărui putere vine de la Dumnezeu - aceasta răsfrângându-se și asupra celor cărora monarhul le deleagă o parte a atribuțiilor sale (ierarhia de status) - și care domnește prin grația lui Dumnezeu, fiind, astfel, reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ. Consecința corelării imaginii construite la primele două paliere se regăsește pe cel de-al treilea, în concepția creștină între rege și Dumnezeu existând un veritabil legământ. Esența acestei concepții este că, o dată ales de Dumnezeu pentru virtuțile sale de bun creștin, monarhul va beneficia de sprijinul divinității în exercitarea misiunii sale.

La fel de interesant este și pandantul acestei concepții - care se plasează pe cel de-al patrulea palier -, în virtutea căruia monarhul devine mântuitorul poporului său, deși izbăvirea adusă de acesta este provizorie, niciodată definitivă, pentru că Mântuitorul unic și adevărat este Hristos.

O asemenea structurare a imaginii monarhului permite identificarea setului de indicatori de imagine pe care aceasta se construiește. Astfel, monarhul creștin va fi perceput ca apărător al Bisericii, apărător al patriei și

apărător al poporului. Această ultimă imagine conține, la rândul ei, o serie de indicatori, între care amintim generozitatea, milostenia, menținerea păcii, precum și împărțirea dreptății.

Imaginea monarhului este completată de însemnele monarhiei. Acestea sunt costumul monarhic, încălțăminte, panașul, centura, armele, tronul, coroana, sceptrul și cupa. Utilizate în totalitate, sau numai unele dintre ele, însemnele monarhice au – fiecare în parte – o simbolistică specifică, la care ne vom referi succint în cele ce urmează.

Costumul nu constituie în sine un semn al monarhului, el fiind, totuși, diferit de celelalte costume specifice. Croite dintr-o singură bucată de stofă de formă circulară – cea mai frecventă, simbolizând cerul – sau pătrată – mai rară, simbolizând pământul – perforate de un orificiu pentru cap, costumele regale posedă o mare forță evocatoare. Elementul-cheie al costumului este deschiderea centrală prin care trece axa cosmică, simbolizată de monarh.

Încălțările se disting, cel mai adesea, prin formă și culoare.

Centura face trimitere la reprezentări ale stăpânirii sexuale, ale dependenței sau puterii genitale, ale libertății și, mai ales, ale unei relații cu un superior divin, politic sau spiritual ce se presupune că ar fi legat centura și, implicit, pe cel care o poartă.

Sabia/armele monarhului reprezintă datoria acestuia de a-și apăra supușii, atât împotriva amenințărilor externe, cât și împotriva celor interne, deci de a face dreptate.

Tronul este simbolul universal al puterii monarhice, trimițând, mai ales, la actul de justiție.

Coroana este o imagine a cercului sau a Soarelui, fiind – prin forma sa circulară, figura perfectă, cea a totalității – expresia perfecțiunii și a întregului.

Sceptrul este complementar coroanei, cu care configurează o reprezentare cosmică ce simbolizează universul circular și axul său.

Cupa reprezintă imaginea bolții cerești inversate și,

prin forma apropiată de cea a sânului matern, un simbol al fecundității și **fertilității**.

În Bizanț, imaginea monarhului de drept divin este mai complexă și mai evidentă decât oriunde în altă parte, monarhul fiind considerat „*imaginea lui Dumnezeu și asemănător lui Dumnezeu*”⁴⁴⁷. Caracterul de „ipostază a lui Dumnezeu” a celui investit cu puterea monarhică în Bizanț genera obligativitatea ca aspectul *basileus*-ului să-i atragă pe oameni. Astfel, ceremonialul de curte avea o însemnată încărcătură religioasă, el trebuind să ofere privitorului o vagă idee de Dumnezeu, precum și iluzia unei medieri între cer și pământ.

Dacă monarhul era considerat o „*imagine a lui Dumnezeu*”, curtea și aparatul administrativ erau imaginea ierarhiei ce emană de la Dumnezeu. Această organizare era instrumentul prin care Dumnezeu putea să acționeze pe Pământ în mod direct, fără a mai fi constrâns să utilizeze de intermedierea arhanghelilor, îngerilor sau sfinților. Totul converge spre o accentuată sacralizare a monarhului și a instituției monarhice.

Ideea de sacralitate vizează, în primul rând, instituția monarhică și abia apoi persoana fizică, monarhul. Acesta nu devine cu adevărat monarh decât la consacrarea sa, cel mai important moment al consacrării fiind mirungerea/oncțiunea, prin care se considera că i se conferă celui uns „*acel munus septiform al Sfântului Duh*”⁴⁴⁸. Consacrarea rămânea elementul de bază al legământului dintre monarh și Dumnezeu. Ungerea, prin care monarhul primea atât puterea care-i era specifică, cât și misiunea sa, făcea din acesta un principe davidian și „*christus Domini*” / „*unsul Domnului*”.

Un alt palier specific concepției bizantine este cel al identificării monarhului cu preotul. Apare astfel tendința

447 A. Ducellier, *Bizantinii. Istorie și cultură*, București, Editura Teora, 1997, p.79

448 Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1948, p.209; J.P. Roux, *Regele. Mituri și simboluri*, București, Editura Meridiane, 1998, p.286-287

de a-l confunda pe Dumnezeuul invizibil cu cel vizibil, care este monarhul, de a asimila ierarhia cerească cu ierarhia pământească, de a-l reprezenta pe Hristos în mijlocul Curtii sale, precum monarhul în a sa. Această viziune este întreținută și subliniată de ritualul/ceremonialul Curtii, care-l înconjoară pe *basileus* cu o veritabilă liturghie și cu practici sacre.

Principala trăsătură a funcției imperiale este cea de binefăcător, suveranul cără nu făcea dovada acesteia putându-și pierde calitatea de împărat. În secolul al XIII-lea, Theodor al II-lea Laskaris contura rolul împăraților pe pământ în următorii termeni: *„Prin ei Dumnezeu împarte națiilor pace; prin ei țara se acoperă de glorie, datorită lor fiecare e stăpân pe avutul său și ferit de mâna neîndurătoare a dușmanului”* pentru că *„basileul întruchipează Binele și Frumosul”*⁴⁴⁹. Pandantul acestei concepții este că, dacă basileul era înfrânt în războaie, dacă supușii săi sărăceau sau dacă alte nenorociri se abăteau asupra țării, acestea erau un semn al pierderii harului divin de către împărat, precum și a încrederii pe care i-o acorda Dumnezeu. În consecință, gândirea politică bizantină promovează ideea – frecvent reluată – că pentru a feri țara de primejdii, nesupunerea în fața unui asemenea monarh și înlocuirea sa sunt datorii ale creștinului⁴⁵⁰.

449 A.Ducellier, *op.cit.*, p.79

450 O asemenea motivație se regăsește în relatarea pseudo-discursului rostit de Radu cel Frumos în fața boierilor munteni pentru a-i determina pe aceștia să-l părăsească pe Vlad Țepeș. Chalcocondil îl conștientizează în următorii termeni: ***“Dacilor, ce credeți că o se întâmple cu voi în viitor? Au nu știți ce putere mare are împăratul și că îndată or să vină împotriva voastră oștile împăratului, pustiind țara și că vi se va lua tot ce ne-a mai rămas? De ce nu deveniți prieteni ai împăratului? Și o să aveți liniște în țară și în casele voastre. Știți doar că acum n-au mai rămas nici dobitoac, nici vită de povară <la voi>. Și toate aceste grele suferințe le-ați îndurat din pricina fratelui meu, pentru că ați ținut cu acest răzvrătit care a făcut mult rău Daciei, cum n-am mai auzit să se fi întâmplat nicăieri pe pământ.”*** (L.Chalcocondil, *Expuneri istorice*, în FHDR., p.515)

3. MODELELE DOMNEȘTI - TIPOLOGIA IMAGINII DEZIRABILE

3.1. Tipologia modelelor domnești

Un demers vizând descifrarea imaginii promovate de principii munteni s-ar dovedi sortit de la bun început eșecului fără acceptarea unui sistem de referință în raport cu care să se facă analiza. Este ceea ce vom încerca în cele ce urmează, respectiv identificarea modelelor domnești arhetipale și a particularităților acestora în secolele XIV-XVI.

Alexandru cel Mare și modelul cavaleresc. Am arătat în altă parte considerațiile noastre cu privire la evoluția formei de exercitare a puterii supreme în stat în secolul al XIV-lea, ocazie cu care am făcut și cuvenitele precizări cu privire la perioadele voievodală și domnească în istoria politică a Țării Românești. În realitate, se știe prea puține lucruri despre perioada voievodală pentru a putea identifica un model sigur. Informațiile accesibile sunt prea vagi și provin din domenii prea diferite de cel ce face obiectul cursului, pentru a permite o interpretare care să nu facă niciun fel de concesii fanteziei. Situația, aparent fără ieșire, ar putea avea o soluție în acceptarea ipotezei similitudinii, în prima jumătate a secolului al XIV-lea, a statutului voievodatului sud-carpatic cu cel transilvan, deși nici această variantă nu este pe deplin satisfăcătoare.

Acceptând, însă - pentru moment -, ipoteza similitudinii, raționamentul conduce la prezumția că modelul urmat de voievozii munteni ar fi fost unul cavaleresc, de sorginte apuseană. Probabilele valori ale unui asemenea model s-ar regăsi în ideologia monarhică apuseană și în doctrina raporturilor suzerano-vasalice.

Considerăm că ipoteza unei atracții exercitate asupra primilor voievozi munteni de către un model monarhic de tip central-european sau apostolic este interesantă, cu atât mai mult cu cât, abordate în această cheie, raporturile speciale ale lui Basarab cu papa Ioan al XXII-lea ar putea căpăta interesante conotații. Poate o viitoare cercetare mai aprofundată a informațiilor disponibile, dublată de o

interpretare a acestora din perspectiva modelului prezumtiv adoptat de voievozii sud-carpatici, va fi de natură să clarifice în ce măsură aceștia au adoptat un model comportamental care să justifice o probabilă ridicare a „*țării*” lor la rang de „*regnum*”, cel mai probabil apostolic. Nu poate fi eludată nici ipoteza unui model al vasalului fidel, în slujba suzeranului. Unele din acțiunile lui Nicolae Alexandru – anterioare înființării Mitropoliei Ungrovlahiei – par a se încadra în tentativa de a impune o imagine care să fie corespunzătoare acestui model.

Ambele ipoteze nu sunt însă capabile să satisfacă exigențele unei analize pertinente. Cauza o constituie – pe lângă informația săracă – caracterul static al abordării. Nu credem că se poate vorbi, în cazul modelelor comportamentale voievodale, de schimbări profunde, uneori chiar antitetice, de la o zi la alta. Este motivul pentru care considerăm că, indiferent care din cele două variante prezentate ar fi mai apropiate de adevăr, modelul urmărit de voievozii și primii domni ai Țării Românești a fost – cel mai probabil – influențat și de iradierile culturale bizantine. Faptul a făcut posibilă, în ultimă instanță, integrarea Țării Românești în familia statelor bizantine, prin înființarea Mitropoliei Ungrovlahiei.

Se pare că adoptarea modelului lui Alexandru cel Mare este o consecință a circulației în mediul sud-dunărean a Alexandriei, în versiune creștină, deci „*moralizată*”. Această versiune a fost preluată de cărturarii bulgari din mediul cultural bizantin, fiind tradusă încă din secolul al XIII-lea. Ceea ce credem că are relevanță în raport cu tema cursului este caracterul modelului, conotațiile sale de portret al „*celui a-tot-cuceritor*”.

Nu este o simplă coincidență faptul că epoca lui Nicolae Alexandru este și o perioadă de întregire a Țării Românești în hotarele ei naturale. Participarea acestuia la campania organizată împotriva tătarilor de Ludovic I d'Anjou este certă. Considerăm că nu este forțat să se stabilească o legătură între modelul cuceritorului, reprezentat de Alexandru cel Mare și acțiunile concrete

ale lui Nicolae Alexandru în estul Țării Românești.

În virtutea aceluiași raționament – cu atât mai mult cu cât Alexandru cel Mare a rămas – și mai târziu – unul din modelele adoptate de domnii români – se poate presupune că și Vladistav-Vlaicu a adoptat același model, cu atât mai mult cu cât el este cel ce rezolvă definitiv problema „*drumului Brăilei*”, la fel ca și fiul său, Radu I⁴⁵¹.

Modelul cavaleresc/militar oferit de figura împăratului macedonean este centrat pe trei idealuri: adevărul, dreptatea și îndurarea. Prin cele trei idealuri ale sale, modelul lui Alexandru cel Mare este ușor sesizabil în întregul spațiu creștin, adevărul, dreptatea și dărnicia/îndurarea fiind atribute ale figurii tradiționale a suveranului creștin. În spațiul românesc, cele trei idealuri ale figurii împăratului-erou sunt semnificativ redată în capitolul al IX-lea din învățăturile lui Neagoe Basarab⁴⁵².

Modelul ecumenic de tip bizantin. Preluarea de către principii munteni – la scurtă vreme după cristalizarea domniei – a unui model bizantin este, în epocă, perfect explicabilă. Fastul Bizanțului, prestigiul incontestabil în spațiul ortodoxiei, ideologia imperială a familiei de state și de principii sunt tot atâtea motive pentru preluarea unui asemenea model. Referiri directe la imaginea *basileus*-ului se regăsesc în figura domnului – autocrat și voievod: „*doctrina virtuților imperiale cu datoria de a fi filantrop și generos, atât de importantă pentru structurarea feudală a*

451 Pe monedele emise în timpul domniei sale, acesta este reprezentat "**în armură, cu pieptul apărat de o cuirasă închisă, formată din două carapace /.../, cu mijlocul protejat de o jupă de piele întărită cu plăcuțe metalice /.../ îmbrăcând pulpele**", într-un mod oarecum asemănător efigiei de pe monedele contemporanului său, regele Carol al V-lea al Franței. (P.Chihaia, *Țara Românească între Bizanț și Occident*, Institutul European, Iași, 1995, p.159)

452 În învățăături, unde se citează un întreg fragment din Alexândria, cele trei virtuți sunt prezentate în următorii termeni: **"/.../ Cu trei lucruri am biruit eu lumea toată: întâi cu cuvânt adevărat, al doilea cu judecată dreaptă, al treilea, cu dărnicie /.../".**(/ învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie, în *Cronicile slavo-române*. Culese de Ion Bogdan și editate de P.P.Panaiteescu, București, 1963, p.149)

societății; poziția de judecător suprem, delegându-și puterea fără ca vreodată să și-o diminueze sau să și-o piardă și /.../ într-o bună măsură, aptitudinea de a încarna legea vie"⁴⁵³.

De asemenea, se poate considera ca fiind absolut necesară adoptarea unui model de inspirație bizantină pentru realizarea unei rapide și totale integrări a domnului în familia principilor bizantini. Faptul este normal și legitim, dacă se are în vedere că, în epocă, mimetismul politico-social și rezultatele sale pot fi percepute, în ultimă instanță, ca elemente de legitimare.

În virtutea ideologiei imperiale de inspirație themistiană și a dogmei bizantine a unității dintre sacerdoțiu și imperiu, basileii și-au căutat o sursă de legitimare a autorității lor în modele mai noi, biblice. Astfel, împărații bizantini se intitulau „*noi Davizi*” și „*noi Solomoni*”, reînnoind „*marile fapte și gesturi ale conducătorilor inspirați ai iudeilor /.../ ei țineau în mod vizibil să se arate ca urmași ai marilor monarhi dintr-un trecut îndepărtat*”⁴⁵⁴. Aceasta le legitimează inițiativa unor realizări artistice de mare amploare, pentru finalizarea cărora le hărăzesc considerabile mijloace materiale, știind că o dată înfăptuite acestea le vor aduce glorie și popularitate, dar și pretențiile de ecumenicitate la care Bizanțul nu va renunța – în teorie – niciodată.

Adoptarea ca modele a unor figuri biblice – regi, profeți sau sfinți – este direct conexă imaginii *basileus*-ului care, prin dublul său caracter – laic și sacerdotal, în opoziție cu lumea catolică, unde lupta dintre sacerdoțiu și imperiu a îmbrăcat forme paroxistice –, conferă acesteia un caracter de cezaro-papism, „*o figură niciodată îndeajuns de limpede și de simplă, de basileus-preot*”⁴⁵⁵.

453 V.Al.Georgescu, *Byzance et les institutions roumaines jusqu'a la fin du XV^e siecle*, în *loc.cit.*, p.449

454 A.Grabar, *L'art de la fin de l'antiquité et du Moyen Age*, Paris, 1968, p.136

455 V.Al.Georgescu, *Instituțiile statelor românești de-sine-stătătoare*, în *loc.cit.*, p.211

Acest caracter a fost împrumutat și de domnii români, care vor prelua atribuțiile *basileus*-ului, despuiate însă de ecumenicitatea imperială. Nu este deci de mirare că unii dintre domnii români ai secolelor XIV și XV evocă modelul regelui David.

Figura lui David i s-a părut – așa cum arătam mai sus – și lui Neagoe Basarab ca fiind potrivită pentru a deveni modelul său care „*întrupa aspirațiile sale imperiale, vocația de scriitor și activitatea de mare ctitor*”⁴⁵⁶. În acest sens, este semnificativ faptul că Gavriil Protul, apologetul domnului, concluzionează după descrierea entuziasmului mulțimilor datorat înfrângerii lui Vlăduț: „*Iată, aici se întâmplă cum și de dă mult, în legea veche, Saul și-au ieșit din minte și Jonathan au căzut de sabie, iar David fu rădicat împărat. Deci și Neagoe să plecă glasului noroadelor și luă coruna și scaunul a toată Țara Românească. Și îndată făcu judecată și dreptate între oameni. Și cum rădică David chivotul legii Domnului, așa și Neagoe vodă rădică biserica cea căzută/.../*”⁴⁵⁷

Vlad Țepeș și „modelul” său comportamental. Utilizarea termenului de „*model politic otoman*” a fost și este de natură a genera o serie de controverse, considerându-se, în general, că structurile imperiale otomane s-au alțoit pe un tipar politic bizantin. Apreciem însă ca fiind la fel de adevărat faptul că puterea/statalitatea otomană s-a structurat și s-a afirmat în secolul al XV-lea cu o serie de diferențe față de Bizanțul ori celelalte state contemporane. În acest context, considerăm tiparul politic otoman având o sursă de inspirație mai degrabă în statalitatea bizantină din epoca împăraților macedoneni, decât în Bizanțul târziu. Se pot regăsi în aceste tipare și elementele de putere absolută ale sultanului și ierarhia de slujbă, generată de meritele individuale ale funcționarilor – robi ai sultanului – și concesiile funciare mici – timarurile – în schimbul prestării serviciului militar.

456 *Ibidem*, p232

457 G.Mihăilă, D.Zamfirescu, *Literatura română veche*, I, p.85

Toate aceste aspecte se regăsesc și în modelul politic pe care Vlad Țepeș va căuta - în contextul eforturilor pentru întărirea autorității centrale - să îl impună în Țara Românească. O asemenea interpretare poate fi contestată în primul rând comparând acțiunile domnului muntean cu cele ale lui Ștefan cel Mare, ambii principii urmărind o politică de centralizare statală. Cu toate acestea, diferența se observă în primul rând sub aspectul intențiilor declarate.

Considerăm ca elemente pentru susținerea adoptării unui tipar politic de inspirație otomană sunt demersurile lui Vlad Țepeș pentru crearea unei ierarhii funcționărești pe criterii de competență și loialitate față de domn, ca și pentru crearea unei armate personale permanente. Pentru ilustrarea primului aspect, este relevantă activitatea principelui muntean de a exclude din sfatul domnesc pe boierii fără dregătorii.

Similitudinile structurii militare promovată de domnul român cu cea din Imperiul otoman - ambele fundamentate pe ideea dependenței directe a ostașului de persoana monarhului - este relevantă atât de observatorii creștini, cât și de cei otomani contemporani evenimentelor.

Înlăturarea lui Vlad Țepeș din domnie în împrejurările cunoscute a dus la anularea - în bună măsură - a influențelor modelului otoman. Cu toate acestea, unele din măsurile promovate de principele muntean au fost preluate și continuate - datorită eficienței și incontestabilelor avantaje pe care le ofereau - de alți domni din a doua jumătate a secolului al XV-lea și din secolul al XVI-lea, fără însă a altera caracterul preponderent bizantin al statalității medievale românești.

În cazul specific al principelui muntean s-au vehiculat, de-a lungul vremii, interpretări diverse și multiple, de la teoria personalității patologice, până la cea a justițiarului - victimă a intrigilor contemporanilor. Între acești doi poli ai spectrului posibilelor interpretări își poate găsi locul și o abordare dintr-o perspectivă imagologică.

Analiza imaginii dezirabile a domnului Țării Românești - cu toți factorii de incertitudine pe care îi implică - conduce spre ipoteza creării deliberate a unei imagini diabolice/satanice, în scopul rezolvării, prin utilizarea acesteia ca armă psihologică, a conflictelor evident disproporționate în care principele muntean era implicat. Este dificil de precizat dacă Vlad Țepeș a vizat un asemenea model comportamental de la începutul celei de-a doua domnii - de fapt singura care prezintă relevanță pentru analiza noastră - și în ce măsură acțiunile de creare de imagine sunt produsul aplicării acestuia.

Interesant ni se pare faptul că în prima parte a celei de-a doua domnii - până către 1459 - 1460 - Vlad Țepeș a căutat să se integreze modelului ecumenic, încercând să se încadreze în indicatorii de imagine ai monarhului creștin. Astfel, acțiunile sale îl prezintă ca fiind un ocrotitor al Bisericii ortodoxe - face danii mănăstirilor Cozia și Tismana, dar și celor athonite Rusicon și Filoteiu -, apărător al intereselor supușilor săi - ca atunci când intervine pe lângă brașoveni pentru a-i se face dreptate unuia dintre oamenii săi căruia i se confiscase o cantitate de oțel cumpărat - și judecător suprem imparțial, în virtutea celei mai autentice tradiții bizantine.

Cu toate acestea, influențe ale unui model pe care l-am identifica mai degrabă ca fiind de sorginte islamică se manifestă și în această perioadă. Avem în vedere în mod deosebit aplicarea principiilor guvernării prin teroare și încercările transformării aparatului de stat într-un organism funcționăresc specializat, dependent și responsabil strict față de suveran.

Un interes mai mare prezintă, însă - din perspectiva abordării noastre - a doua parte a celei de-a doua domnii. Se cuvine a afirma de la bun început faptul că elementele care au permis constituirea unei imagini corespunzătoare presupusului model adoptat de domnul român s-au afirmat și în perioada anterioară. Acționând - cel mai probabil - pe criterii combinatorii apropiate ca metodologie de logica puzzle - identificate în mod empiric -, principele muntean

a reușit să închege aceste elemente într-o nouă formulă. Rezultatul obținut pare a fi un antimodel ecumenic, o figură diabolică/satanică ce, în esență, nu este caracteristică nici unuia dintre modelele epocii. Acesta este motivul pentru care considerăm că abordarea problemei unui eventual „model” satanic/demoniac adoptat de Vlad Țepeș impune prudență.

Acceptând ipoteza că principele Țării Românești și-a creat în mod deliberat o imagine satanică/demoniacă, căutarea unui model coerent a acesteia este extrem de dificilă fără a face concesii fanteziei, cu atât mai mult cu cât informațiile disponibile provin din surse străine, al căror sistem de referință este diferit de cel românesc din epocă. Ceea ce are relevanță este faptul că prezumtivul model diabolic/satanic adoptat de Vlad Țepeș poate fi considerat ca un moment de discontinuitate în evoluția modelului domnesc din Țara Românească.

Încercând totuși o încadrare tipologică, dimensiunea satanică îl apropie pe Vlad Țepeș – în ciuda anacronismului – de modelul Marelui Manipulator brunian, capabil „*de a ordona, a îndrepta și a rândui fantezia, de a-i alcătui felurile după voia sa*”⁴⁵⁸. În această accepție, magicianul lui Giordano Bruno este cu totul conștient de faptul că, pentru a-și atașa masele – la fel ca și pentru a-și atașa un individ –, trebuie să țină seama de toată complexitatea așteptărilor subiecților, trebuie să creeze iluzia totală de *unicuique suum*. De aceea, manipularea bruniană necesită o cunoaștere perfectă a subiectului/țintei și a dorințelor/aspirațiilor sale, fără de care nu poate exista „*legătura magică*” /*vinculum*”. Deși posterioară epocii lui Vlad Țepeș, figura Marelui Manipulator brunian este singura în consonanță cu un eventual model pe care faptele principelui muntean sugerează că ar fi fost adoptat: cunoașterea profundă a adversarilor, acțiuni perfect adaptate matricei spirituale a acestora/sistemului lor de

458 G.Bruno, *Theses de magia*, XLIII, vol III, p.485, apud. I.P.Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, București, Editura Nemira, 1994, p.138

referință, riguroasa culegere și ierarhizare a informațiilor, stimularea indirectă - dar până la cote paroxistice - a imaginației dușmanului.

Stadiul actual al cercetării nu ne permite o tranșare a problemei existenței/nonexistenței unui model satanic. Faptele par a indica acțiuni deliberate ale lui Vlad Țepeș pentru construirea unei asemenea imagini, care să suplinească diferențele de potențial dintre domn și adversarii săi, fără a demonstra, explicit, existența unui model articulat, pe care principele român să-l fi urmat. La acestea se adaugă și observația că mediul de acreditare a imaginii satanice este cel extern - catolic sau musulman - și nu cel românesc, situație în care identificarea imaginii satanice promovate cu un model comportamental este discutabilă.

Modelul românesc al secolului al XIV-lea. Mijlocul secolului al XVI-lea este martorul unei schimbări de modele survenită ca efect al trecerii de la o mentalitate politică ecumenică la una românească. Aspectul esențial al acestui proces este valorizarea superioară a trecutului și apariția sentimentului unei identități prenaționale - ce se manifestă prin excelență în opoziție cu sentimentul ecumenicității. Procesul se materializează prin apariția la mijlocul secolului al XVI-lea a unui nou model domnesc în Țara Românească, potrivit căruia pentru acest rol sunt propuse două figuri din trecutul Țării Românești. Este vorba, pe de o parte, de figura legendară a lui Negru vodă, iar pe de alta de cea reală a lui Neagoe Basarab.

Modelul lui Negru vodă răspunde mai bine climatului mental al secolului al XVI-lea, fiind, în ultimă instanță, expresia autohtonă a mitului eroului întemeietor/civilizator, cu largă circulație în epocă. Este interesant faptul că modelul lui Negru vodă apare în diploma munteană conexe referirilor la întemeierea principatului sau la ctitorirea unor monumente. În acest context consemnarea explicită a întemeierii Țării Românești apare, pentru prima dată în Cronica despre Radu de la Afumați din 1525, cel mai probabil ca reflex al

curentelor de idei din epocă.

Aceste aspecte pot fi decelate, cu relativă ușurință, din succesiunea unor acte de danie pentru mănăstirea Tismana. Astfel, până în epoca amintită, în sprijinul drepturilor mănăstirii au fost invocate daniile anterioare, după criterii dinastice precise, așa cum se poate citi în documentul - ipotetic datat în 1392 - prin care Mircea cel Bătrân întărește mănăstirii daniile anterioare. Un text oarecum similar se întâlnește în documentul din 3 iunie 1493 emis de cancelaria lui Vlad Călugărul. Din secolul al XVI-lea filiațiile genealogice se pierd, invocarea succesiunii dinastice devenind cvasi-imposibilă.

În același timp, perioada este puternic marcată de creșterea rolului pe care individul, ca entitate socială, îl are - și îl conștientizează - în ansamblul evoluțiilor. Este, probabil, principalul motiv pentru care complexul de noțiuni care definesc/potențiază identitatea - individuală sau de neam/prenațională - a devenit o componentă importantă a sistemului global de referință din epocă. Mihnea cel Rău va fi primul care, în documentul datat 26 iunie 1508, nu va invoca propria sa ascendență ci „*bătrânii domni*”⁴⁵⁹. Alături de acest element de autentificare/legitimare a posesiei, oarecum nebulos, se conturează și un al doilea, anume vechimea lăcașului respectiv⁴⁶⁰. Cele două tendințe sunt contopite de Vlad Vintilă de la Slatina⁴⁶¹. Ideea întemeierii se regăsește și în două documente ale lui Mircea Ciobanul, în care se face

459 *"/.../ ca să le fie vama Calafat, care a fost a Tismenei încă de la bătrânii domni"* (DRH, B, II, p. 118-119; DIR, B, veac XVI, I, p.45-46)

460 Este ceea ce va invoca Radu de la Afumați în documentul din 16 august 1528, în care este consemnat faptul că *"/.../ îi este veche și dreaptă ocină, dedină, încă de la întâia întemeiere a sfântului loc"* (DRH, B, III, p.101-102; DIR, B, veac XVI, II, p.51)

461 Acesta include în actul său pentru mănăstirea Govora, datat 3 noiembrie 1533, formula *"/.../ pentru că sunt vechi și drepte ocine și dedine ale sfintei mănăstiri, încă din zilele de demult, de când este Țara Românească și de când s-a zidit întâi sfânta mănăstire"*. (DRH, B, III, p.276-278, DIR, B, veac XVI, II, p.150-151)

explicit referire la *întemeierea Țării Românești*, precum și o referire directă la Negru vodă⁴⁶².

Același Negru vodă „întemeietorul” va constitui arhetipul domnului Țării Românești și pentru Pătrașcu cel Bun (1554 - 1557), care îi va zugrăvi chipul - copiat din biserica Sf. Nicolae Domnesc de la Curtea de Argeșalături de cele ale tatălui său - Radu Paisie - și fiului acestuia - Marco - în paraclisul bolniței de la Cozia.

Al doilea prototip al modelului național este cel reprezentat de Neagoe Basarab, a cărui imagine a devenit „*legendară prin strălucirea înfăptuirilor sale*”⁴⁶³. În consecință, răspândirea sa nu are aceleași mecanisme motivaționale cu cel al lui Negru vodă. Astfel, dacă în cazul legendarului întemeietor al voievodatului muntean, prestigiul acestuia era generat de tendința căutării originilor și asumării propriei istorii, în ceea ce-l privește pe Neagoe, elementul de valorizare pozitivă este reprezentat de strălucirea epocii sale și de realele veleități imperiale pe care domnul le manifestase.

În această abordare a lui Neagoe Basarab nu poate fi eludat faptul că, în epocă, domnul Țării Românești a fost autorul *învățăturilor* către fiul său Teodosie, veritabil manual de guvernare, cu relativă circulație în mediile politice ale epocii. Astfel, în arenga unui act de danie al lui Petru Șchiopul, datat 30 august 1584, se găsesc pasaje asemănătoare celor din *învățătură*⁴⁶⁴. Faptul este explicabil

462 *"/.../ pentru că am văzut domnia mea și carte de la mâna tatălui domniei mele și altă carte de la mâna lui Negru voevod cel Bătrân".* (DRH, B, IV, p.327-328)

463 P.Chiaia, *op.cit.*, p. 240

464 În documentul de la Petru Șchiopul se poate citi: *"/.../ bunule Dumnezeu care știi toate aceste bunătăți, care m-a ales din pânțelele mării mele și m-a dăruit cu împărăția și cu voievodatul țării, pentru prea covârșita bogăție a milei sale, se cuvine dar totdeauna a mulțumi lui Dumnezeu că ne-a deschis ușile milei sale și lumina înțelepciunii și au văzut și au cunoscut că nici o mărire nu stă pe pământ neschimbată și morții neîmpărtășită, ci după cum floarea se ofilește și după cum umbra trece pe alături așa orice om se nimicește.*

prin prezența unei versiuni a *învățăturilor* în listele de inventar întocmite după moartea fostului domn al Moldovei.

Cea mai elocventă tendință de promovare a modelului domnesc românesc/autohton - făcând recurs la ambele arhetipuri - aparține însă celei de-a doua jumătăți a secolului al XVI-lea, fiind manifestată de Alexandru al II-lea Mircea în încercarea sa de a se însera în tradiția dinastică a principatului. Este, probabil, motivul pentru care îl introduce pe Negru vodă în actele de cancelarie, oficializându-l, și construiește, în 1570, „*prima interpretare cunoscută a tipului bisericii lui Neagoe din Argeș*”⁴⁶⁵.

3.2. Dinamica imaginii dezirabile. Tradiții și particularități

Am schițat o succintă tipologie a modelelor comportamentale adoptate/asumate de domnii Țării Românești în secolele XIV-XVI. Credem, însă, că - dincolo de identificarea și prezentarea modelelor - este de interes și urmărirea dinamicii acestora din perspectiva imaginii pe care respectivii principii au căutat să o inducă/impună în conștiința contemporaneității. Motivația unei asemenea

/.../ am râvnit ca prin împărăția și domnia țării să calc pe urmele celor mai vechi împărați și domni drept mărturisitori care au strălucit în dreaptă mărire și să primesc și să capăt bunuri cerești /.../". (DIR, A, veac XVI, III, p.260). Fragmentul citat corespunde următoarelor pasaje din *învățăture*: "***Că și pe mine încă m-au ales Dumnezeu cu socoteala milii sale și m-au pus păstorul turmii sale /.../***". (*învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, loc.cit., p.231), "***împărații și domnii /.../***". (*Ibidem*, p.231), "***Că până iaste mila lui Dumnezeu cu noi /.../ să ne schimbăm sufletele în lumina luminilor /.../***". (*Ibidem* p.300), "***Astăzi anii miei și zilele vieții mele să sfârșiră, carii i-am cheltuit în zadar i-am cheltuit în lumea aceasta, și slava mea trecu ca o umbră și se uscă ca florile câmpurilor***". (*Ibidem*, p. 338), "***Lui Dumnezeu totdeauna să vă rugați ca să se milostivească spre voi și să vă dea cinste /.../ să ne schimbăm sufletele în lumina luminilor, cum și-au curățit și alții***". (*Ibidem*, p.297), apud. P.Chihaia, op.cit, p.243-244

⁴⁶⁵ P.Chihaia, op.cit, p.243

abordări rezidă în faptul că modelul comportamental adoptat/asumat reprezintă, în ultimă instanță, imaginea dezirabilă a respectivului principe.

Această imagine se compune/construiește continuu, într-un proces ce - în evoluția sa - nu cunoaște niciun fel de delimitări cu caracter restrictiv/exclusiv. Astfel, elemente ale modelului cavaleresc Alexandru cel Mare funcționează încă în secolul al XVI-lea, deși, în timp, peste acestea se suprapuseseră elemente ale altor modele. Din această perspectivă, considerăm că ceea ce poate surprinde analiza dinamicii modelelor comportamentale - ca expresii ale imaginii dezirabile - nu este atât o înlocuire, cât o suprapunere a unor elemente/attribute noi peste un model arhetipal. Dificultățile arătate mai sus, pe care le-am întâmpinat în încercarea de a descifra prezumtivul model arhetipal sunt, deocamdată, cvasi-insurmontabile. Este motivul pentru care am considerat că modelul conex procesului de cristalizare statală românească este cel cavaleresc, adoptat - cel mai probabil - de voievozii secolului al XIV-lea.

Într-o asemenea abordare apare ca legitimă punerea problemei naturii adoptării acestui model. Se impune, deci, a clarifica motivul pentru care imaginea dezirabilă a primilor voievozi a fost una cavalească, în care ortodoxia era prezentă mai mult prin mediul de propagare a modelului, decât prin conotațiile acestuia. Este dificilă - dacă nu imposibilă - selectarea unui singur motiv din întregul spectru al posibilelor interpretări, mai ales într-o epocă atât de tulbure precum secolul al XIV-lea în Țara Românească.

O primă explicație poate rezida în iradierile modelului politic central-european din spațiul Regatului maghiar, aspect asupra căruia am insistat mai mult la începutul acestui capitol. Alexandru cel Mare era perceput, în întregul spațiu al creștinătății danubiene din secolul al XIV-lea, ca întruchiparea idealului cavalerului, al cuceritorului prin excelență. Alegerea sa ca prototip al imaginii dezirabile pentru voievozii români - și nu numai -

nu poate fi întâmplătoare în contextul evoluțiilor politico-militare din Europa danubiană - implicat de la Dunărea de Jos. Este o epocă de mari mutații, în care frontierele politice sunt într-o continuă mișcare. În cazul special al Țării Românești nu poate fi eludat statutul său în raport cu regatul angevin: mișcarea de împingere a frontierei politice a Regatului maghiar va iradia și în spațiul românesc potențând o mișcare identică a aceleiași tip de frontiere a acestuia. Este, deci, normal să considerăm că în această epocă de extindere teritorială a statalității medievale românești modelul comportamental adoptat de voievozii munteni să fie cel care corespunde imaginii cuceritorului.

O a doua explicație posibilă este aceea că asumarea unui model comportamental de sorginte ecumenică era, în conjunctura dată, absolut imposibilă, prin implicațiile politice pe care acest gest le-ar fi avut. Pentru o asemenea interpretare pledează asumarea modelului ecumenic de către Mircea cel Bătrân abia în momentul în care se poate considera că statalitatea românească sud-carpatică era pe deplin cristalizată. Din această perspectivă se impune a sublinia faptul că asumarea modelului ecumenic bizantin implica și acceptarea oficială a ortodoxiei. În asemenea condiții ar fi fost, probabil, greu, dacă nu imposibil, să se adopte un model cu conotații ecumenice - corespunzător confesiunii zdrobitoarei majorități a populației - care nu ar fi avut niciun fel de ecou în lumea catolică ce domina politic, la vremea respectivă, spațiul sud-carpatic.

Adoptarea modelului ecumenic de tip bizantin a survenit - cel mai probabil - în momentul în care structurile statalității românești erau cristalizate din punct de vedere instituțional, deși autoritatea lor era - încă - insuficient de bine consolidată. Este foarte probabil ca prin structura discursului ecumenic - care face apel în primul rând la identificarea cu personaje biblice - acesta să fi fost mult mai accesibil populației Țării Românești. O dovedește cu prisosință formula din arenga documentelor interne care, spre deosebire de documentele externe, este de

natură să inducă indicatori de imagine capabili a sugera un asemenea model. Este cazul documentului datat <1400>, pe care l-am citat mai sus care, prin înserarea Psalmilor, face trimitere la figura regelui David și sunt evocați „împărații din vechime”.

De altfel, însăși titulatura domnească are - așa cum arătam mai sus - pronunțate conotații/similitudini cu cel al *basileus*-ului constantinopolitan, putând astfel să contribuie - și el - la consolidarea indicatorilor de imagine specifici modelului ecumenic de tip bizantin. În acest context se cuvine a preciza că primul domn la care modelul ecumenic apare cu claritate - Mircea cel Bătrân - nu renunță la modelul cavaleresc. Astfel, deși în documentele emise de cancelaria sa se invocă modelul lui David - prin înserarea Psalmilor -, iar titlul cuprinde toate elementele care includ instituția domniei în spațiul de iradiere politică/spirituală bizantină, principele muntean apare reprezentat - atât în tablourile votive de la Cozia ori de la Argeș, cât și în efigiile sale monetare - în costum de cavaler. Aspectul pledeză pentru ipoteza suprapunerii celor două modele într-o continuitate perfect acceptabilă în epocă. Cu siguranță, o cercetare intensă, interdisciplinară, mult mai aprofundată decât cea de față, ar aduce elemente noi asupra continuității sau alternanței celor două modele în Țara Românească a secolului al XV-lea. Stadiul actual al cercetării nu permite decât avansarea ambelor ipoteze, deși informațiile disponibile susțin o interpretare în sensul continuității/suprapunerii elementelor celor două modele.

Acest aspect este deosebit de vizibil în *învățăături*, unde sunt alăturate arhetipuri ale ambelor modele. Astfel, textul slavon - probabil varianta cu cea mai mare circulație în spațiul românesc sud-carpatic - include fragmente din „*Viața sfântului împărat Constantin cel Mare*” (în fragmentul I), cât și din *Alexândria* (în fragmentul IX). Acestor aspecte le pot fi alăturate trimiterile la celelalte arhetipuri ale modelului ecumenic, ca și referirile repetate la modelul autocratic bizantin și la monarhia de drept

divin, ilustrând, toate, epoca lui Neagoe Basarab.

Este, de asemenea, interesant de subliniat și faptul că modelul bizantin devine mai pregnant cu începere din a doua jumătate a secolului al XV-lea, respectiv după căderea Constantinopolului. Dispariția centrului puterii imperiale va stimula, probabil, tendința domnilor munteni de a continua/perpetua tradiția imperială bizantină. Epoca rezistenței antiotomane cu mijloace violente apusese în Țara Românească, secolul al XVI-lea cunoscând momente de maximă tensiune doar în timpul domniilor lui Radu de la Afumați și Mihai Viteazul. Se contura, în schimb, un nou tip de rezistență, ce se va manifesta prin pătrunderea limbii naționale în documentele de cancelarie și prin impunerea unui model comportamental autohton.

Din analiza elementelor de continuitate în dinamica imaginii dezirabile a principilor munteni nu pot lipsi referirile la „*modelul satanic*”, urmărit – se pare – de Vlad Țepeș în strategiile sale de imagine care vizau mediile externe. Am insistat mai sus asupra posibilității/oportunității încadrării imaginii principelui român într-un „*model*” comportamental și nu credem că este necesar să revenim aici asupra argumentației. Considerăm, însă, că trebuie corelată apariția/utilizarea dimensiunii satanice a imaginii domnului român cu evoluția modelului domnesc în Țara Românească.

Nu poate fi considerat ca fiind o simplă coincidență relativul sincronism al cuceririi centrului ecumenicității bizantine de către otomani cu promovarea în Țara Românească a unui model politic de inspirație otomană, corelat cu un model domnesc din care nu lipsesc – cel puțin în ceea ce privește imaginea externă – conotațiile satanice. Pierderea domniei de către Vlad Țepeș în împrejurările cunoscute a condus la stabilirea *statu-quo ante*, respectiv a condominiumului otomano-maghiar asupra principatului sud-carpatic, în formele stipulate de Tratatul de la Adrinopol din 1451. În planul imaginii dezirabile se poate vorbi de o revalorizare – cel mai probabil superioară, în noul context politic generat de

disparația factorului politic bizantin - a modelului ecumenic.

Din această perspectivă, considerăm că nu este lipsit de suport a considera că evoluția modelului ecumenic a cunoscut două subtipuri/perioade care, deși promovează aceleași valori, au caracteristici diferite. Separate de cea de-a doua domnie lui Vlad Țepeș, modelele domnești se deosebesc în primul rând prin poziția diferită pe care principii români o au în raport cu puterea imperială. Astfel, dacă până la mijlocul secolului al XV-lea principii munteni au adoptat un model de inspirație bizantină, reproducând la nivelul structurilor politice etnice prenaționalele modelul imperial - golit însă de dimensiunea sa ecumenică -, după această dată se vor erija - păstrând însă caracterul nonecumenic - în apărători ai ortodoxiei și continuatori ai basileilor. Acesta este, probabil, sensul coexistenței elementelor ecumenice și cavalerești în imaginea dezirabilă promovată de Neagoe Basarab. În această interpretare se cuvine a se face și aprecierea rolului jucat de Vlad Țepeș și de strategiile sale de imagine în dinamica modelului ecumenic.

La o primă vedere se poate considera că momentul Vlad Țepeș reprezintă, prin valorile promovate, un element de discontinuitate în evoluția modelelor asumate de principii munteni. Într-o abordare diacronică, tocmai această discontinuitate ar putea fi elementul de potențare a declanșării procesului de sinteză a modelului „românesc”, care se afirmă cu începere din al doilea sfert al secolului al XVI-lea. Ipoteza este atrăgătoare, dar considerăm că în lipsa necesarelor clarificări asupra caracterului „modelului satanic” promovat de principele muntean, ea nu poate fi susținută prin argumente. Este motivul pentru care considerăm imprudentă - în actualul stadiu al cercetării - emiterea unor concluzii ferme asupra acestui aspect.

În schimb poate fi adus în discuție - în legătură cu potențarea apariției „modelului românesc” - un alt aspect care poate ajuta la clarificarea lucrurilor. Este vorba

despre promovarea modelului cneazului Lazăr de către Neagoe Basarab. Dincolo de eventualele - și posibilele - conotații legate de înrudirea, prin doamna Ruxandra cu despoții sârbi, trebuie avut în vedere faptul că Lazăr a fost nu numai un erou al rezistenței antiotomane - relatările despre faptele sale având o relativă răspândire în epocă -, ci și un monarh al unui stat etnic prenațional. Asumarea de către Neagoe Basarab a unui asemenea model, care nu avea niciun fel de conotații ecumenice - în sensul tradițional - poate fi considerat ca un factor de potențare a promovării modelului românesc, într-o explicabilă încercare de a identifica personalități autohtone cu un prestigiu similar. Apare, astfel, legitimă alegerea lui Negru-vodă ca model tradițional, atât perioada în care se presupunea că a trăit, cât și faptele sale - miticul întemeietor al țării - conferindu-i prestigiul necesar, într-o epocă în care popoarele Europei își căutau identitatea.

Și de această dată se cuvine a sublinia faptul că modelul Negru-vodă - prin valorile pe care le promovează - nu contrazice indicatorii imaginii dezirabile anterior constituite. Negarea dimensiunii ecumenice/imperiale în favoarea celei „*etnice prenaționale*” se înscrie în spiritul epocii, fiind conexă evoluției generale a mentalităților.

În ceea ce privește modelul „*Neagoe Basarab*”, considerăm că utilizarea lui corespunde unei nevoi de prestigiu, incontestabil legată de epoca de înflorire culturală pe care a marcat-o domnia acestuia.

Concluzionând, considerăm că în stadiul actual al cercetării se poate afirma că modelele domnești - ca imagini dezirabile - au avut o evoluție marcată de continuitate, elementele noi suprapunându-se peste cele mai vechi, îmbogățindu-le și „actualizându-le”, în scopul de a le face compatibile cu spiritul epocii lor.

ÎNTREBĂRI ȘI PROBLEME

Folosind bibliografia indicată, comparați modul de proiectare, formare, cristalizare și sedimentare al imaginii autorității din Țara Românească a secolelor XIV-XVI cu acelea din principatele estearpatic și intracarpatic.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Bibliografie minimală

1. Izvoare

* * * *Călători străini despre Țările Române*, București, Editura Științifică, I, volum îngrijit de Maria Holban, 1968; II-V, volume îngrijite de M. Holban, M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, 1970, 1971, 1972, 1973; VI, volum îngrijit de M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Mustafa Ali Mehmed, 1976

Chalcocondil, Laonic, *Expuneri istorice*, în *Fontes Historiae Daco-Romanae, IV, Scriptores et acta Imperii Byzantini saeculorum IV-XV*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1982

* * * *Cronicile slavo-române din secolele XV-XVI*, publicate de Ion Bogdan. Ediție revăzută și completată de P.P. Panaitescu, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1959

* * * *Documenta Romaniae Historica*. B. Țara Românească, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, I (1247 - 1500), 1966, II (1501 - 1525), 1972, III (1526 - 1535), 1975, IV (1536 - 1550), 1981, V (1551 - 1565), 1983, VI (1566 - 1570), 1985, VII (1571 - 1575), 1988, VIII (1576 - 1580), 1989, XI (1593 - 1600), 1975; D. *Relații între Țările Române*, I (1222 - 1456), 1977

* * * *Documente privind istoria României*, B, Țara Românească, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, veac XIII, XIV și XV (1247 - 1500), 1953; veac XVI, I (1501 - 1525), 1951, II (1526 - 1550), 1951, III (1551 - 1570), 1952, IV (1571 - 1580), 1952, V (1581 - 1590), 1953, VI (1591 - 1600), 1953

GUBOGLU. M., MEHMET, M., *Cronici turcești privind Țările Române*, Extrase, I-II, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1966, 1975

* * * *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, ediție facsimilată după unicul manuscris păstrat, transcriere, traducere în limba română și studiu introductiv de prof. dr. G. Mihăilă, membru corespondent

al Academiei Române, București, Editura Roza Vânturilor, 1997

* * * *Istoria Țării Românești, 1290 - 1690. Letopisețul Cantacuzinesc*, ediție critică de C. Grecescu și D. Simonescu, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1960

POPESCU, RADU VORNICUL, *Istoriile domnilor Țării Românești*, ed. C. Grecescu, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1963

Ureche, Grigore, *Letopisețul Țării Moldovei de când s-au descălecat țara și de cursul anilor și de viața domnilor* carea scrie de la Dragoș-vodă până la Aron-vodă, în *Letopisețul Țării Moldovei*, Chișinău, Editura Hyperion, 1990

2. Lucrări generale și speciale

ANDREESCU, Mihail M., *Puterea domniei în Țara Românească și Moldova în secolele XIV-XVI*, București, Casa de Editură și Librărie „Nicolae Bălcescu”, 1999

Bloch, Marc, *Regii taumaturgi. Studiu despre caracterul supranatural atribuit puterii regale, în special în Franța și în Anglia*, Iași, Polirom, 1997

Chihaia, Pavel, *Țara Românească între Bizanț și Occident*, Iași, Institutul European, 1995

CULIANU, Ioan Petru, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, București, Editura Nemira, 1994

GEORGESCU, Valentin Al, *Byzance et les institutions roumaines jusqu'à la fin du XVe siècle*, în „Actes du XVe Congrès international des Études byzantines, Bucarest, 6 - 12 Septembre”, 1971, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1974, p.433 - 484

Idem, *Bizanțul și instituțiile medievale românești până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1980

* * * *Instituții feudale din Țările Române. Dicționar*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1988

* * * *Istoria României*, II, București, Editura

Academiei Republicii Populare Române, 1962

ROUX, Jean-Paul, *Regele. Mituri și simboluri*, București, Editura Meridiane, 1998

STOICESCU, Nicolae, *Sfatul domnesc și marii dregători*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1968

ȘTEFĂNESCU, Ștefan, *Țara Românească de la Basarab I Întemeietorul până la Mihai Viteazul*, Editura „Academiei, București, 1970

Idem, *Istoria medie a României, partea a II-a. Principatele Române - secolele XIV-XVI*, București, EUB, 1992

Bibliografie suplimentară

CERNEA, Emil, MOLCUȚ, Emil, *Istoria statului și dreptului românesc*, ediția a IV-a, București, Casa de Editură și Presă „ȘANSA” - S.R.L., 1994

CHEVALIER, J, GHEERBRANT, A., *Dicționar de simboluri*, București, Editura Artemis, 1995

DRÂMBA, O., *Istoria culturii și civilizației*, București, Editura Științifică și enciclopedică, vol. II-IV, 1987/1994

DUCELLIER, Alain, *Bizantinii. Istorie și cultură*, București, Editura Teora, 1997

Duțu, Alexandru, *Histoire de la pensée et des mentalités politiques européennes*, București, EUB, 1997

Eliade, Mircea, *Imagini și simboluri*, București, Editura Humanitas, 1994

EVSEEV, IVAN, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Timișoara, Editura Amacord, 1994

Frazer, George James, *Creanga de aur*, București, Editura Minerva, 1980

Hermet, Guy, *Istoria națiunilor și a naționalismului în Europa*, Iași, Institutul European, 1997

Huizinga, Johan, *Amurgul evului mediu*, București, Editura Meridiane, 1993

MURGESCU Bogdan, *Istorie românească. Istorie universală (600 - 1800)*, București, Editura „Erasmus”, 1994

Tema 10

Politică și imagine

Acțiuni imagologice pentru impunerea modelelor domnești □Strategii pentru potențarea imagologică a acțiunilor politico-militare □Strategii de imagine cu finalitate militară □Deformări de imagine cu implicații politice

1. Acțiuni imagologice pentru impunerea modelelor domnești

1.1. Relația tipar politic - model domnesc și indicatorii de imagine

Analiza modelelor/tiparelor politice și a modelelor domnești a condus la identificarea unor arhetipuri care au fost utilizate de „*directorii de conștiințe*” ai secolelor XIV-XVI pentru proiectarea, elaborarea, și utilizarea acțiunilor/„strategiilor” imagologice indispensabile guvernării, ca și a dinamicii evoluției acestora. Considerăm însă că, pentru facilitarea înțelegerii mecanismelor de producere a imaginii, se impune, alături de perspectiva diacronică - deja prezentată - și o abordare a problematicii cursului dintr-o perspectivă sincronică. Aceasta pentru că, deși în majoritatea cazurilor se poate vorbi de un sincronism al evoluției celor două categorii de modele, sunt perioade în care între acestea nu există concordanță deplină.

Un prim asemenea aspect poate fi întâlnit în a doua jumătate a secolului al XIV-lea, epocă ce corespunde cristalizării instituționale a statalității medievale în Țara Românească. Perioada corespunde apariției și consolidării tiparului politic bizantin în Țara Românească. Este epoca în care se sintetizează sistemul instituțional muntean și ierarhia internă, Țara Românească integrându-se în familia bizantină de state. Cu toate acestea, modelul comportamental al primilor domni va fi unul cavaleresc, axat pe arhetipul - comun, deopotrivă, spațiilor ortodox și catolic - lui Alexandru cel Mare, ecumenicitatea bizantină apărând abia la Mircea cel Bătrân.

Al doilea exemplu care poate fi invocat în acest context este cel din prima jumătate a secolului al XVI-lea, când își face apariția modelul comportamental autohton.

De această dată, elementul de permanență este tiparul politic, modelele comportamentale bizantine menținându-se în epocă, chiar cu unele tendințe de amplificare.

Cele două exemple sunt de natură să releve atât faptul că, în perioadele de tranziție, evoluția celor două categorii de modele nu este sincronă, cât și aparenta imposibilitate a stabilirii unui raport de determinare între ele. Acest al doilea aspect prezintă, din perspectiva demersului nostru, un deosebit interes, având în vedere necesitatea determinării factorului care influențează, în cel mai înalt grad alegerea/stabilirea indicatorilor de imagine specifici.

Depășind însă nivelul aparențelor, se poate stabili originea și fundamentarea diferită a celor două categorii de modele. Astfel, se poate vorbi de o expresie preponderent instituțională a modelului politic, în timp ce modelul comportamental/domnesc este dependent - în cea mai mare măsură - de climatul mental al epocii, fiind necesară realizarea unei sinteze capabilă a avea rezonanță atât în mediul elitelor politice, cât și în mase.

Un prim aspect asupra căruia este necesar a se zăbovi este cel al contextului politic specific Țării Românești în secolul al XIV-lea, îndeosebi în a doua jumătate a sa. În această conjunctură de mare complexitate, procesul cristalizării statalității românești a fost permanent susținut prin însemnate eforturi diplomatico-militare, situație care impunea recursul la arhetipul cavaleresc conținut de modelul lui Alexandru cel Mare. Apare astfel explicabilă utilizarea de către domnii munteni a aceluiași model și după integrarea lor în familia de principii condusă de *basileus*-ul de la Constantinopol.

În legătură cu persistența modelului cavaleresc se poate aduce în discuție și posibilitatea - având în vedere mijloacele de comunicare precare ale epocii - ca o modificare brutală/rapidă a modelului comportamental să conducă la imposibilitatea decodificării corecte a acestuia și, în consecință, la respingerea lui. Într-o epocă în care puterea domnească era insuficient de bine consolidată, iar

instituțiile de inspirație bizantină abia se constituiau, consecințele unei schimbări a modelului comportamental domnesc erau incalculabile. Neconcordanța modelului domnesc cu reprezentarea mentală a domniei – în cazul de față arhetipul său cavaleresc – putea lipsi de legitimitate pe cel care ar fi promovat noul model, privându-l astfel pe principe de sprijinul populației. Acesta este, probabil, motivul pentru care – în împrejurările celei de-a doua jumătăți a secolului al XIV-lea – modelul politic a fost, în raport cu cel comportamental, preponderent, pentru aplicarea sa fiind necesară doar o decizie politică. Ulterior, pe măsura receptării de către mentalul colectiv a noului model politic și a sistemului de valori pe care acesta îl presupunea, a devenit posibilă îmbogățirea modelului domnesc cu valorile arhetipale ale ecumenicității bizantine.

Cu totul altfel stau lucrurile în prima jumătate a secolului al XVI-lea. Bizanțul se prăbușise sub loviturile otomanilor de trei sferturi de veac, iar Regatul maghiar dispărea – și el, pentru câteva secole – de pe scena politică a Europei, situație în care menținerea *statu-quo*-ului juridic și teritorial al principatului muntean impunea – în condițiile pronunțatei instabilități politice interne – găsirea unor noi soluții de supraviețuire. Trebuie avute în vedere, de asemenea, și mutațiile produse în climatul mental al epocii, generate, în bună măsură, de valorizarea superioară a ideii identității. Fenomenul fiind mult prea complex pentru a putea fi analizat aici, ne vom limita la a enunța factorii pe care-i considerăm a fi avut un rol determinant în producerea acestor mutații pe plan mental.

În primul rând, poate fi invocat în acest context impactul avut de descoperirea unor alte culturi și civilizații, ca o consecință directă a depășirii frontierelor – atât geografice, cât și spirituale – ale Europei. Multiplicarea imaginii virtuale a „*celuilalt*” a avut un dublu impact: apariția, pe de o parte, a unui posibil sentiment paneuropean – prea nebulos pentru a putea fi interpretat și cuantificat aici –, Lumea Veche fiind privită ca un tot

unitar, al cărui destin este identic, iar pe de alta, complementar, nașterea conștiinței individualității în cadrul amalgamului reprezentat de Bătrânul Continent, în condițiile în care singurul criteriu vibil de stabilire a acesteia tindea să devină cel etnic. Astfel, creșterea interesului pentru descoperirea originilor este pe deplin explicabilă și potențează proliferarea și valorizarea superioară a mitului eroului întemeietor.

Acestui context general-european i se suprapun evoluțiile regionale. Cvasi-unicitatea statalității creștine la Dunărea de Jos evidentă în al doilea sfert al secolului al XVI-lea - reprezentată de statele medievale românești - a generat o accentuată mișcare pentru apărarea structurilor politice preexistente. În situația în care orice modificare a modelului politic ar fi însemnat - foarte probabil, în condițiile date - o creștere a influenței otomane, relativa stabilitate a acestuia poate fi interpretată ca un factor de apărare a ființei statale.

Dincolo de aceste două extreme - a căror interpretare am încercat-o mai sus - se află perioada lungă (de aproape două secole) în care tiparelor politice le-au corespuns, în linii mari, modelele comportamentale asumate de principii Țării Românești. Nuanțarea acestora, fluctuațiile lor, ca și perceperea diferită de către contemporaneitate conduc la avansarea ipotezei potrivit căreia elementul dinamic, care individualizează indicatorii și acțiunile/ „strategiile” imagologice este modelul domnesc, tiparul politic fiind, în general, cadrul care potențează acțiunile/ „strategiile” imagologice. Un argument primar pentru susținerea acestei ipoteze este simplul fapt al continuității - cu o singură excepție notabilă, cea din epoca celei de-a doua domnii a lui Vlad Țepeș - a tiparului politic bizantin în Țara Românească, deși modelele comportamentale au fost fluctuante.

În al doilea rând, se poate face apel la caracterul evident mai dinamic al mentalităților în comparație cu conservatorismul politico-instituțional specific evului de mijloc. Avându-se în vedere indisolubila legătură între

structurile instituționale și modelul politic care le generează, rezultă că relativa imobilitate instituțională poate fi considerată ca o stabilitate a modelului politic. Concluzia vine în sprijinul interpretării pe care am dat-o relației tipar politic-model domnesc.

Sintetizând, considerăm că în proiectarea, elaborarea și utilizarea acțiunilor/ „strategiilor” imagologice rolul predominant a revenit – în condițiile unui tipar politico-instituțional bizantin cvasiconstant – modelelor domnești. Este motivul pentru care în analiza strategiilor de imagine pe care o vom face vom porni de la acest element variabil, evident, fără a neglija racordarea la tiparul politic.

În consecință, apreciem că în perioada analizată aici pot fi identificate în spațiul românesc sud-carpatic câteva perechi de modele, viabile pe durată – în sensul dat de Braudel termenului – conjuncturală sau lungă. În ordine strict cronologică, acestea sunt: *modelul ecumenic-cavaleresc*, *modelul ecumenic de tip bizantin*, *modelul domnesc postbizantin* și *modelul domnesc autohton*. Aceștia li se adaugă punctual/evenimential *modelul „otoman-satanic”* asimilat epocii celei de-a doua domnii a lui Vlad Țepeș.

Într-o asemenea abordare, rolul hotărâtor revine corectei valorizării a informațiilor relative la existența modelelor. Acceptând existența modelului și a funcției sale sociale, se impune a considera ca posibilă și intenția imitării, a identificării cu acesta, implicit de impunere a unei anumite imagini.

Un al doilea argument care ar putea fi invocat în sprijinul ipotezei acțiunii deliberate de creare de imagine rezidă în dinamica modelelor domnești. Faptul că modelele nu se anulează, ci se completează, se îmbogățesc cu noi indicatori, confirmă – și el – existența unei acțiuni deliberate de combinare a elementelor relevante în scopul creării unei imagini apte să potențeze, în cea mai mare măsură, acțiunile politico-militare.

În sprijinul ipotezei existenței preocupărilor pentru acțiuni imagologice deliberate, se poate invoca

preocuparea - sesizabilă în documentele epocii - ca mesajul să fi redactat în termeni corespunzători sistemului de referință al receptorului. Interesant în acest sens ni se pare documentul emis de cancelaria lui Vladistav-Vlaicu la 16 iulie 1372, prin care Vladislav de Dobca primește o serie de sate pentru meritele sale în luptele cu otomanii. Redactat în limba latină și destinat mediului catolic transilvănean, documentul conține o formulă de blestem⁴⁶⁶ care este de natură a avea relevanță exclusiv în respectivul mediu mental.

1.2. Indicatori de imagine și acțiuni imagologice pentru impunerea modelului ecumenic-cavaleresc

Am arătat în altă temă condițiile în care s-a afirmat și a fost utilizat acest model, motiv pentru care nu mai credem de cuviință a reveni asupra acestor aspecte. Trebuie totuși să amintim că acest binom imagologic se întinde pe parcursul domniilor lui Nicolae Alexandru, Vladistav-Vlaicu, Radu I, Dan I și, parțial, Mircea cel Bătrân, corespunzând, în bună măsură, epocii de cristalizare instituțională a statalității muntene.

Arhetipul caracteristic acestui model este Alexandru cel Mare, eroul cuceritor, imagine dezirabilă pe deplin justificată pentru o domnie în curs de consolidare, într-o epocă de acerbe confruntări pentru afirmarea și păstrarea ființei statale, ca și pentru lărgirea frontierelor. Ceea ce generează unicitatea modelului ecumenic-cavaleresc este faptul că, în această situație, eforturile presupușilor creatori de imagine/directori de conștiințe - greu de identificat datorită lipsei informațiilor - nu s-au canalizat exclusiv/preponderent spre impunerea imaginii dezirabile a domnului, ci s-au preocupat și de reflectarea noii structuri instituționale și a noului statut politic al Țării Românești. Faptul este normal și explicabil în condițiile complexe ale celei de-a doua jumătăți a secolului al XIV-

466 "/.../ *asupra unuia sau unora ca aceștia să cadă mânia și pedeapsa lui Dumnezeu, a fericitei fecioare Maria, a tuturor sfinților, mânia sfinților regi Ștefan, Ladislau și Emeric*". (DRH, B, I, p.14-17; D}R, p.33-35; DIR, B, veac XIII, XIV, XV p.23-25)

lea. Promovarea unei asemenea imagini era - cel mai probabil - singurul mijloc viabil pentru a face ca noile structuri politico-instituționale să fie acceptate și recunoscute atât pe plan intern - în primul rând, dar nu exclusiv, de elita politică - cât și pe plan extern. Elementul de continuitate apt a furniza garanțiile de securitate socială îl constituie, în această perioadă - așa cum am arătat mai sus - modelul comportamental cavaleresc. Este, deci, evident faptul că în a doua jumătate a secolului al XIV-lea strategiile de imagine au vizat impunerea unui model politic și, deopotrivă, a unui domnesc.

Climatul politic și mentalul ca sistem de referință. Este necesară și o succintă caracterizare a climatului mental al epocii. Informațiile contemporane sunt deosebit de sărace, fără a face, însă, imposibilă formularea ipotezei potrivit căreia societatea munteană a secolului al XIV-lea - mai ales în a doua jumătate a sa - se simțea amenințată. O simplă trecere în revistă a evenimentelor care au marcat această perioadă este suficientă pentru a identifica o sumă de factori capabili a genera un climat mental dominat de o stare de angoasă.

Un prim element care poate fi considerat ca având un rol important în crearea unui sentiment de insecuritate este expansiunea maghiară disimulată în cadrul binomului cruciadă pontificală-cruciadă regală. Invaziile maghiare derulate pe întreg parcursul secolului, dublate de intensă și vehementă campanie de catolicizare au fost, cu siguranță, de natură să producă în societatea românească o stare de stress și insecuritate, care și-a pus, probabil, o amprentă puternică asupra climatului mental sud-carpatic. Acestei duble amenințări - politico-militară și confesională - i s-a adăugat cea otomană, efectul imediat fiind - probabil - acutizarea sentimentului de insecuritate. Este de presupus că în fața noului pericol ideea amenințării maghiare s-a estompat. Este, de asemenea, de presupus că un rol în această schimbare de mentalități a avut și populația sud-dunăreană refugiată în Țara Românească sub presiunea ofensivei otomane, care, cu siguranță, a

propagat imaginea înspăimântătoare a cuceritorului musulman.

Alți factori capabili a genera teamă și insecuritate sunt calamitățile naturale și corolarul lor, foametea. Din această perspectivă, pot fi identificate ca elemente potențatoare ale climatului general de insecuritate atât marea epidemie de ciumă de la mijlocul secolului, cât și anii în care au apărut anomalii climatice ori s-au obținut recolte slabe.

Se poate, deci, concluziona că în a doua jumătate a secolului al XIV-lea o caracteristică a societății românești sud-carpătice era climatul de insecuritate, apt a genera un comportament mental conservator, de rezistență la schimbare.

Acțiuni pentru promovarea modelului comportamental cavaleresc. Într-un context de o asemenea complexitate se impunea rezolvarea, prin utilizarea indicatorilor de imagine și a acțiunilor/ „strategiilor” imagologice, a doua deziderate majore: impunerea noului tipar/model politic și prezervarea unei imagini a principelui capabilă a fi recunoscută de supuși, care să-i potențeze acestuia actele de voință politică.

Modelul comportamental s-a păstrat în jaloanele modelului cavaleresc ilustrat de figura lui Alexandru cel Mare. Deși informațiile sunt lacunare, considerăm că pot fi identificați unii indicatori, dacă nu caracteristici, măcar capabili să sugereze adoptarea de către principii munteni a unui asemenea model. Pornind de la cele trei idealuri ale modelului cavaleresc – adevăr, dreptate și îndurare – se poate face afirmația că acestea se regăsesc, implicit, în unele documente emise de cancelaria Țării Românești.

Un al doilea set de indicatori ai imaginii cavalerești îl reprezintă redarea principelui într-o manieră care să amintească de modelul arhetipal. Avem în vedere reprezentările domnilor munteni atât în tablourile votive, cât și în efigiile monetare. Astfel, Nicolae Alexandru apare în pronaosul bisericii Sfântul Nicolae Domnesc, zugrăvit postum, în timpul domniei lui Vladistav-Vlaicu „în costum

occidental, cu o tunică strânsă pe trup /...”, cu pantaloni strâmți /.../ și cu o centură cavaleriească încingându-i soldurile”⁴⁶⁷. Într-un mod similar a fost – probabil – înfățișat și Vladistav-Vlaicu, aflat la data executării picturii murale în biserică, 1379, în culmea puterii sale, dar refacerile succesive și fanteziste ale frescei nu permit emiterea unei opinii fundamentate în această privință. Un aspect aparte aduce efigia monetară a lui Radu I, de natură să acrediteze imaginea de cavaler în armură a domnului.

Acțiuni pentru promovarea modelului politic bizantin. Integrarea în familia de principii condusă de *basileus* este, poate, cel mai elocvent demonstrată de titlul primilor domni, în care, așa cum am arătat mai sus, influența bizantină este evidentă. În acest context, se cuvine a fi menționat faptul că titlurile cele mai impunătoare le poartă principii acestei perioade. În titulatura acestora se regăsesc indicatorii esențiali pentru construirea imaginii domniei ca expresie a noului model politic: numele-titlu □□□□□□□□□□, formula „*Dei gratia*” în versiunea sa slavonă – „<4: FH4μ ā04 pμ” și atributul de independență – în sens medieval – „F” <DX0 „& >Z”.

Ni se pare important faptul că apariția și utilizarea indicatorilor enumerați mai sus este preponderentă în documentele interne, îndeosebi în actele de danie care, prin natura lor, au în epocă o importanță ieșită din comun. Se poate considera că etalarea întregului titlu pe un astfel de act reprezintă – pe lângă caracterul solemn conferit documentului – și o probabilă tentativă de a impune în conștiința cititorilor noua imagine a sistemului instituțional: monarhie autocratică de drept divin.

Nu este întâmplător faptul că titlul cel mai bogat în asemenea elemente apare în diplomatica păstrată de la cancelaria lui Mircea cel Bătrân, elocvent în acest sens fiind titlul domnului așa cum apare în documentul datat

467 P.Chihaia, *Țara Românească între Bizanț și Occident*, Iași, Institutul European, 1995, p.154

<1404 - 1406>⁴⁶⁸. La data probabilă a emiterii documentului, modelul bizantin se impusese deja, instituțiile statalității medievale românești fiind cristalizate în forma lor clasică.

Alături de titlu, se poate considera ca având o contribuție la impunerea imaginii instituției domniei reprezentarea iconografică a domnilor perioadei. Astfel, atât Nicolae Alexandru - reprezentat în pronaosul bisericii Sfântul Nicolae Domnesc -, cât și Mircea cel Bătrân - figurat la Cozia, în biserica mare și în bolniță - sunt zugrăviți purtând în jurul gâtului și pe brațe însemne de rang bizantine, „*clavi aurei*”, care semnificau legătura cu Bizanțul și, implicit, integrarea în ierarhia imperială. În cazul lui Mircea cel Bătrân, trimiterea la lumea bizantină este și mai evidentă, fiind figurat și vulturul bicefal bizantin ca simbol heraldic.

O altă modalitate de afirmare a statutului de independență a instituției domnești în raport cu coroana maghiară prin intermediul heraldicii - ca metalimbaj cu o relativă circulație în epocă - îl constituie cromatica blazonului Basarabilor. Compararea stemei primilor domni munteni - având în primul cartier opt brâie alternând aur și verde, iar în cartierul secund aur - cu cea a Regatului maghiar - compusă cromatic din verde și argint - dovedește că stema principilor români era autoconcedată, iar statul în fruntea căreia se găseau aceștia își cristalizase structurile de putere, metalul utilizat în blazonul Basarabilor fiind - potrivit „*ierarhiei cromatice*” unanim recunoscute - superior celui din stema maghiară. În condițiile în care stema ar fi fost concedată de regele

468 "Eu, cel în Hristos Dumnezeu, binecredinciosul și binecinstitorul și de Hristos iubitorul și singur stăpânitorul, Io Mircea mare voievod și domn, din mila lui Dumnezeu și cu darul lui Dumnezeu, stăpânind și domnind peste toată țara Ungrovlahiei și al părților de peste munți, încă și către părțile tătarăști și Amlașului și Făgărașului herțeg și domn al Banatului Severinului și pe amândouă părțile pe toată Podunavia, încă și până la Marea cea Mare și stăpânitor al cetății Dârstorului". (DRH, B, I, p.63-65; D}R, p.81-83; DIR, B, veac XIII, XVI și XV, p.50-51)

maghiar - păstrându-se statutul anterior integrării în familia principilor bizantini - nu ar fi fost posibilă utilizarea aurului, metal superior în heraldică argintului din compoziția maghiară.

Un alt important indicator de imagine al modelului politic bizantin este strânsa legătură între domnie și biserică. Aceasta este ilustrată, în epocă, atât de ansamblul arhitectonic de la Argeș - menit a reproduce, la scară, unitatea specific bizantină între autoritatea laică și cea ecleziastică -, cât și de numeroasele danii pe care domnii le fac așezămintelor ecleziastice. Aspectul capătă consistență în diplomatică tot în epoca lui Mircea cel Bătrân, când apar menționați în fruntea sfatului domnesc înalții ierarhi din cuprinsul principatului sud-carpatic.

În ciuda cantității reduse de izvoare de epocă în măsură să furnizeze informații viabile despre modalitatea de utilizare a imaginii pentru susținerea/potențarea politicii de profunde transformări a societății muntene în a doua jumătate a secolului al XIV-lea, credem că am reușit, interpretând cei câțiva factori pe care i-am putut decela, să schițăm o posibilă/probabilă strategie de imagine aplicată de primii principii ai Țării Românești. Aceștia, întreținând modelul comportamental cavaleresc - cu rezonanță în spațiul mental al epocii, reprezentarea liderului-tip fiind, cel mai probabil, în deplină consonanță cu acesta - au creat o imagine favorabilă, ușor de acceptat, instituțiilor statului sud-carpatic integrat în ierarhia imperială bizantină.

Astfel domnul/principele va purta un titlu ale cărui elemente vor oferi informații asupra noului statut politic/juridic, va apărea figurat în iconografia epocii purtând însemne de rang de sorginte bizantină, iar heraldica va afirma poziția de independență față de Angevini a țării. La rândul ei, Bisericii îi va reveni în ierarhia acum cristalizată a principatului locul pe care îl ocupa și în Bizanț.

1.3. Indicatori de imagine și acțiuni imagologice pentru impunerea modelului ecumenic-domnesc

Cu binomul ecumenic-domnesc se intră în domeniul acțiunilor imagologice centrate pe promovarea indicatorilor comportamentali. Aspectul devine evident în timpul domniei lui Mircea cel Bătrân – când modelul politic bizantin era deja cristalizat, nemaifiind nevoie să se insiste pentru construirea unei imagini favorabile a acestuia – și va fi sesizabil până la sfârșitul perioadei analizate aici.

Nu se poate vorbi, în cazul acestui binom, de un arhetip comportamental caracteristic. În epocă se vor utiliza mai multe modele individuale – regii-profeți David și Solomon, sfinții militari Gheorghe și Dimitrie, sfinții împărați Constantin și Elena – subsumate fie tradiției biblice, fie celei bizantine/ortodoxe. Este motivul pentru care am considerat că această galerie de modele individuale poate fi redusă la un singur tip generic, cel ecumenic.

Caracteristică, însă, și – în bună măsură – definitorie pentru acest binom este poziția secundară față de Imperiu sugerată de raportarea deferentă la ideea de ecumenicitate. Acest aspect va fi sesizabil până în momentul cuceririi Constantinopolului de către otomani, moment după care modelul adoptat și, implicit, acțiunile imagologice se vor modifica.

Climatul politic și mentalitățile colective ca sisteme de referință. Și pentru această perioadă informațiile referitoare la dinamica mentalităților colective sunt sărace. Utilizând însă aceeași metodologie se poate schița un cadru general al relației mentalități colective – acțiuni imagologice.

La o primă vedere se poate aprecia că primele două decenii ale secolului al XV-lea – corespunzând domniei lui Mircea cel Bătrân – au fost o epocă de relativă liniște și stabilitate socială. Factorii de risc, care generaseră și stimulasera instaurarea climatului de nesiguranță, s-au diminuat considerabil. Astfel, criza traversată de Sultanatul otoman după severa înfrângere de la Ankara a fost de natură să slăbească presiunea asupra frontierei sudice a Țării Românești, în condițiile în care Mircea cel

Bătrân cunoștea, în această perioadă, apogeul puterii sale.

Din punct de vedere confesional, ofensiva catolică, specifică celei de-a doua jumătăți a secolului al XIV-lea, scăzuse în intensitate. Repetatele tentative de realizare a unui front comun antiotoman sub semnul cruciadei făcuseră, cu siguranță, nu numai acceptabilă, dar și realizabilă soluția cooperării militare între catolici și ortodocși.

Se poate afirma că și în plan confesional factorii de risc au cunoscut o diminuare. De asemenea, izvoarele nu păstrează referiri importante la calamități sau ani de foamete. Se poate deduce că epoca este una de înflorire economică și de liniște socială, ceea ce determină și o estompare a sentimentului de insecuritate.

Refacerea puterii otomane și reluarea acțiunilor ofensive ale Porții la Dunărea de Jos au spulberat liniștea regiunii. Confruntările tot mai acerbe creștino-otomane pe frontul dunărean au reinstaurat în mediul românesc starea de angoasă și insecuritate. Acesteia i se va adăuga și creșterea presiunii confesionale, mediul catolic fiind confruntat cu o perioadă de accentuare a fricii satanice, care va continua, cu deosebită virulență, până în anii cuceririi Constantinopolului. Tabloul general al mentalităților colective/sistemelor de referință era marcat din nou, la mijlocul secolului al XV-lea, de spaimă și sentimentul insecurității.

Principalii indicatori ai modelului ecumenic-domnesc. Un prim aspect demn de a fi relevat este invocarea unor texte sau personaje biblice în arenga unor documente, cum este cazul unui document de la Mircea cel Bătrân datat 20 mai 1388⁴⁶⁹. Formula este reluată în o serie de acte

469 "□ *Câți se poartă cu duhul lui Dumnezeu, aceștia sunt fiii lui Dumnezeu, cum spune dumnezeiescul apostol, căruia mergându-i pe urmă cei iubitori de dreptate, ce se silesc spre cele bune și viața dorită au dobândit, cele pământești pământului lăsându-le și mutându-se la ceruri, acel fericit glas de bucurie auzindu-l, pe care veșnic îl aud: <<Veniți, binecuvântații părintelui meu, să moșteniți împărăția cerurilor, care este gătită vouă de la întemeierea lumii>>*". (DRH, B, I, p.25-

ulterioare emise de cancelaria aceluiași principe, dar și de cancelariile lui Dan al II-lea, Alexandru Aldea sau Vladislav al II-lea. Toate aceste documente fiind acordate mănăstirii Cozia, se poate presupune că sunt actualizări ale primei forme, cea din 1388. Cu adevărat important este faptul că pe parcursul a mai bine de o jumătate de secol formula de invocare a legitimității divine este neschimbată.

Tot într-un act de danie al lui Mircea cel Bătrân, datat <1400>, modelul divin pe care domnul îl urmează este sugerat atât de un fragment din arenga documentului⁴⁷⁰ - a cărui formă se va perpetua, de asemenea, pe întreaga perioadă analizată aici, ea putând fi regăsită și în acte de danie emise de Radu Paisie sau de Mircea Ciobanul -, cât și de înserarea psalmilor lui David.

Analiza documentelor indică faptul că principalii indicatori de imagine conținuți de cele două documente citate până acum sunt: *legătura directă, de cvasi-rudenie, a domnului cu lumea sacralității* - prin intermediul apostolilor, *„sfinții purtători de Dumnezeu părinți”* -, *cultivarea idealurilor de dreptate, binefacere și milostenie* - în sens creștin ortodox, deși subsumat ideii de

28; D}R, p.47-51; DIR, B, veac XIII, XIV și XV, p.41-43)

470 "□ *în lege a poruncit domnul Dumnezeu filor lui Israel, ca pe fiecare an să dea zeciuială din câte câștigă. Și știind aceasta apostolii, sfinții purtători de Dumnezeu părinți, ne-au îndrumat spre ajutorarea și binefacerea sufletelor noastre și ne-au lăsat nouă moștenire, celor din urmă copii ai lor, ca unii prin rugăciune și prin veghe și post, alții prin milostenie și pocăință să ne ferim de toate relele, ca cu toată și întărirea să fim gata să auzim acel glas: << Veniți la mine toți cei ce vă trudiți și cei ce sunteți împovărați și eu vă voi odihni; luați asupra voastră jugul meu și învățați-vă de la mine, că sunt blând și smerit cu inima și veți găsi pacea sufletelor voastre, căci jugul meu este bun și povara mea este ușoară. Veniți binecuvântații părintelui meu și moșteniți împărăția cea gătită vouă de la întemeierea lumii, căci am fost flămând și mi-ați dat să mănânc, am fost însetat și mi-ați dat să beau, am fost străin și m-ați primit, gol și m-ați îmbrăcat, bolnav și m-ați căutat, în temniță am fost și ați venit la mine>>". (DRH, B, I, p.47-49; D}R, p.98-101; DIR, B, veac XIII, XIV și XV, p.59-60)*

ecumenicitate – și *legitimarea domniei prin intenția de a continua faptele de înțeleaptă cărmuire a vechilor împărați și domni*. Acest din urmă indicator necesită un scurt comentariu explicativ.

Intenția de a utiliza efectul „hallo” al predecesorilor este o practică cunoscută, vizibilă atât în evul mediu, cât și mai târziu. În majoritatea actelor de danie din Țara Românească este menționat faptul că principele donator continuă opera de milostenie a predecesorilor săi. Cu totul altfel stau însă lucrurile cu citarea „*vechilor împărați*” formula apărând abia spre sfârșitul veacului al XIV-lea, când structurile instituționale ale modelului politic bizantin erau într-un stadiu avansat de cristalizare. Datarea ipotetică a documentelor în care este invocată imaginea vechilor împărați nu permite stabilirea precisă a unui raport de succesiune cronologică între acestea. Important ni se pare faptul că invocarea explicită a unor figuri imperiale, precedată de recursul la legătura domnului – prin intermediul apostolilor – cu spațiul sacru și urmată de înserarea unora din Psalmii lui David reprezintă – în opinia noastră – atestarea incontestabilă a adoptării modelului domnesc de inspirație bizantină. Din aceeași perioadă datează și apariția formulei „*binecredinciosul și de Hristos iubitorul*”, prezentă, în forme ușor diferite, în diplomatica Țării Românești de acum și până la sfârșitul perioadei care face obiectul analizei noastre.

1.3. Strategii de imagine utilizate de Vlad Țepeș

În cazul special al lui Vlad Țepeș, elementul fundamental al strategiilor sale de imagine rezidă în dimensiunea externă a acesteia. Practic, se știe prea puține despre acțiunile imagologice ale principelui în plan intern pentru a putea analiza cu un oarecare coeficient de probabilitate imaginea sa internă. Cu toate acestea, pot fi identificate unele elemente care să contureze „modelul” său comportamental.

Analiza informațiilor – de cele mai multe ori fragmentare – oferite de izvoare și interpretarea lor din perspectivă imagologică permit avansarea ipotezei unei

combinări a strategiilor de imagine utilizate de principele român în funcție de obiectivele pe care acesta și le propusese. Faptele indică existența a două etape bine conturate ale domniei, definite de poziția domnului în cadrul statului și în relațiile cu Regatul maghiar și Poarta otomană. Strategiile de imagine utilizate de Vlad Țepeș sunt adaptate acestor etape.

Prima etapă se află sub semnul eforturilor pentru consolidarea domniei. Vlad Țepeș își creează propria imagine de „mare stăpânitor”. Descompunerea acesteia conduce la identificarea unui set de indicatori capabili să explice, într-o oarecare măsură, evoluția ulterioară a imaginii voievodului muntean. Între aceștia, alături de imaginea tradițională a judecătorului suprem, de sorginte bizantină și nu numai - atributul de „*lex animata*” al suveranului fiind cvasigeneral în lumea creștină a epocii -, se remarcă și câțiva indicatori de cu totul altă factură. Fiecare dintre aceștia și toți la un loc contribuie, indirect, la construirea unei imagini paralele cu aceea a modelului ecumenic.

În ceea ce privește acțiunile pentru promovarea în mediile externe a unui anumit tip de imagine, Vlad Țepeș va impune un nou tip de imagine, șocant pentru publicul-țintă. Izvoarele sunt unanime în a relata ordinea din țară, administrația fermă și eficientă, siguranța drumurilor, toate asociate imaginii domnului. O altă componentă a imaginii Țării Românești sub domnia lui Vlad Țepeș este, indiscutabil, aceea de posesoare a unei forțe armate profesionale, nemijlocit subordonată voievodului. Faptul existenței unei asemenea forțe este el însuși remarcabil, într-o epocă în care statele creștine din Europa danubiană nu renunțaseră la sistemul banderilor nobiliare, iar în Occident regele Carol al VII-lea al Franței, în jurul anului 1445, a luat marilor seniori dreptul de a recruta oameni dependenți de ei, revendicându-și dreptul exclusiv de recrutare pe întreg teritoriul statului, procedând la o operațiune de triere prin care asigura armatei o compoziție corespunzătoare și uniformă.

Este dificil de precizat cum a ajuns Vlad Țepeș la conștiința importanței imaginii de țară și a corelației acesteia cu problematica apărării. Până la proba contrară, atât ipoteza unei inițieri speciale în arta guvernării, cât și cea a unei concluzii empirice, sunt pe deplin valabile, fiecare avându-și gama proprie de argumente pro și contra. Ceea ce interesează aici nu este modalitatea de dobândire a unei asemenea conștiințe, ci acțiunile pe care aceasta le-a generat. Pentru atingerea acestui deziderat vom face din nou apel la informațiile contemporane activității domnului român în scopul evidențierii imaginii Țării Românești la mijlocul veacului al XV-lea.

După 1460, preponderentă în acțiunile lui Vlad Țepeș a devenit problema confruntării cu Poarta.

În același timp, perioada cuprinsă între 1460 - 1462 marchează și intrarea într-o nouă dimensiune, mult mai restrictivă, a acțiunilor imagologice. Definindu-și explicit opțiunea politică antiotomană, Vlad Țepeș va pierde - prin angrenarea sa într-o coalitie - inițiativa imagologică, nemaiputând să-și gestioneze imaginea. O va face în locul său Matia Corvin, care va ști să obțină toate avantajele decurgând din aceasta.

Un interesant exemplu poate fi cel al utilizării imaginii în evenimentele anului 1462 de către cele trei posibile centre de influențare imagologică pe care - ipotetic - le-am identificat până în acest moment în spațiul danubian: Vlad Țepeș, Curtea lui Matia Corvin, respectiv anturajul sultanului mehmed al II-lea, prin intermediul lui Radu cel Frumos. Lucrurile nu trebuie să mire, având în vedere că în această a doua jumătate a secolului al XV-lea se plămădesc curențele de idei din care se vor sintetiza, în prima jumătate a secolului următor, cele două modele ale liderului politico-militar - Principele lui Machiavelli și Magicianul/Marele Manipulator al lui Bruno - care au marcat concepția modernă despre conducerea statului.

1.5. Indicatori de imagine și acțiuni imagologice pentru impunerea modelului domnesc postbizantin

Însăși prezentarea diferită a celor două modele - în

condițiile în care principalii indicatori de imagine rămân, în linii mari, neschimbați - poate suscita discuții. Principalul contraargument rezidă în faptul că, în majoritatea abordărilor, între sintagma „*postbizantin*” în spațiul geografic românesc și ideea asumării de către domnii români - cu precădere de către cei munteni - a prerogativelor imperiale bizantine se stabilește, în mod artificial, o conexiune directă. Este motivul pentru care am considerat necesar să ne precizăm opinia asupra raporturilor de interdependență între mutațiile în spațiul modelelor și al indicatorilor de imagine și impactul produs de dispariția centrului lumii ortodoxe, care era Constantinopolul.

Acceptând faptul că o bună parte din temele bizantine s-au amplificat în cadrul modelului comportamental/domnesc, nu trebuie să se accepte, implicit, și ideea preluării moștenirii politice bizantine. Problema trebuie analizată la nivelul celor două paliere distincte: tiparul/modelul politic - care va rămâne neschimbat - și modelul comportamental/domnesc. Atâta vreme cât fluctuațiile/diferențele apar exclusiv în sfera modelului comportamental, aspectul poate fi interpretat cel mai probabil ca o translație individuală de prestigiu - posibilă în condițiile dispariției centrului de putere politico-spirituală care ar fi putut pune sub semnul întrebării legitimitatea preluării unor asemenea elemente de către principii munteni - și nu atât o preluare de prerogative politice, cu pretenții de ecumenicitate imperială.

De asemenea, pare a fi semnificativ faptul că mutațiile produse în modelul domnesc survin după interludiul reprezentat de cea de-a doua domnie a lui Vlad Țepeș, perioadă ce reprezintă - atât prin modelul politic, cât și prin strategiile de imagine utilizate, mai ales cele cu finalitate militară - un probabil moment de discontinuitate în evoluția modelului ecumenic domnesc în Țara Românească.

Climatul politic și sistemul de referință. Se poate

vorbi, în a doua jumătate a secolului al XV-lea, ca și în primele două decenii ale secolului următor, de o oarecare diminuare a sentimentului de insecuritate colectivă perceput de societatea sud-carpatică. Criza generată de căderea Constantinopolului – centrul spiritualității ortodoxe, la care era racordată și Mitropolia Ungrovlahiei – a fost atenuată de climatul de relativă stabilitate, caracteristic perioadei ce a urmat celei de-a doua domnii a lui Vlad Țepeș. Integrarea Țării Românești în *Pax Ottomanica* a contribuit esențial la diminuarea frecvenței și intensității incursiunilor otomane, epoca fiind una de dezvoltare economică și, implicit, de dezvoltare culturală. Probabil că, într-un alt context, renașterea culturală care a marcat domniile lui Radu cel Mare și Neagoe Basarab nu ar fi fost posibilă.

Nu este lipsit de relevanță faptul că aceasta este perioada care precede și potențează cristalizarea unei conștiințe de sine capabilă să sporească interesul – cel puțin la nivelul elitelor, dacă nu în întreaga societate – pentru afirmarea identității, acum structurată pe criterii etnice și nu confesionale. Probabil că acest context a făcut posibilă și apariția – către sfârșitul perioadei – a scrisului în limba română.

Deși nu au lipsit în totalitate, confruntările militare – și este suficient să amintim aici competiția moldo-maghiaro-otomană din deceniul 8 al secolului pentru a impune pe tronul Țării Românești un principe corespunzător propriilor interese politice – nu poate fi invocată, în această perioadă, existența unor factori de stress care să afecteze într-un mod relevant populația sud-carpatică.

În ceea ce privește calamitățile naturale, nici numărul, nici intensitatea acestora nu au fost de natură să justifice presupunerea existenței unui climat accentuat de insecuritate, similar celui de la mijlocul secolului. O dovedește și frecvența tot mai mare cu care apar în diplomația vremii referirile la activitățile economice și a celor conexe acestora.

Indicatorii de imagine ai modelului domnesc post-bizantin. Principalul element de noutate al perioadei, menit să-i creeze domnului imaginea de principe legitim, este preluarea temei „*Novo Plantați-o*”⁴⁷¹ în matricea sigilară a lui Radu cel Frumos. Prezența acestui motiv la Radu cel Frumos nu trebuie considerată a fi întâmplătoare. Urcat în scaun în urma intenselor eforturi ale otomanilor, fratele lui Vlad Țepeș trebuia să-și consolideze poziția, legitimându-și domnia. Deși, succesiunea evenimentelor din timpul campaniei sultanale din 1462 – au condus la acceptarea sa de către o parte din boierii țării, sprijinul fățiș al musulmanilor era oricând de natură să genereze contestarea legitimității domniei. În asemenea împrejurări, preluarea și utilizarea simbolurilor imperiale putea oferi un plus de legitimitate noului principe.

Un al doilea set de indicatori ai preluării în modelul domnesc a unor elemente noi, de factură imperială se regăsește în documentele externe emise de cancelaria domnească în timpul lui Vlad Călugărul și Radu cel Mare, cu precădere în cele care conțin danii pentru mănăstirile de la Athos, în care se invocă direct divinitatea cu formulele „*□ Iisus Hristos învingător*”, respectiv „*Numele domnului am chemat și mi-a fost mie ajutor*”.

Un alt aspect ce se cuvine a fi amintit aici este stabilirea unei relații de continuitate între daniile

471 Compoziția sigilografică de tip „*Novo Plantatio*” cuprinde „două personaje, de obicei aflate, având între ele un arbore”. (*Dicționar al științelor speciale ale istoriei*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, p.176, s.v. *Novo Plantatio*). Aspectul ni se pare important, având în vedere faptul că până la această dată reprezentările de tip „*Novo Plantatio*”, deși atestate în spațiul sud-carpatic, sunt atipice. Abia la Radu cel Frumos motivul vegetal din centrul reprezentării va căpăta forma - de tradiție bizantină - a arborelui smuls. (J.B.Rietstap, *Armorial general*, Gouda, 1884, Reimpression corrigée, Berlin 1934, apud. D.Cernovodeanu, *Contribuții la studiul însemnelor heraldice ale lui Vlad Țepeș*, în Rdl, t.29, 1976, nr.11, p.1742 și n.54). Interesant este faptul că motivul „*Novo Plantatio*” va fi preluat și de către Vlad Țepeș în perioada premergătoare celei de-a treia domnii. (D.Cernovodeanu, *op.cit.*, loc.cit., p.1740-1741 și fig 4 și 5)

imperiale în folosul mănăstirilor atonite și cele ale domnilor munteni. Astfel, în documentul emis de cancelaria lui Vlad Călugărul în noiembrie 1492 pentru mănăstirea Hilandar se poate citi o interesantă referire la relația de continuitate între vechii ocrotitori ai lăcașului – familiile imperiale/despotale Cantacuzino și Brancovici – și domnul emitent⁴⁷². În sprijinul ideii continuității patronajului asupra mănăstirilor atonite, mai poate fi citat documentul datat 15 mai 1510 emis de cancelaria lui Vlad cel Tânăr⁴⁷³, în care principele muntean insistă asupra unei filiații – evident spirituală – între familia sa și familiile imperiale sud-dunărene.

Alături de aceste aspecte, trebuie adus în discuție cazul acțiunilor imagologice utilizate de Neagoe Basarab, adevărat prinț al Renașterii românești. Un prim aspect care trebuie amintit aici este faptul că domnul muntean realizează o remarcabilă sinteză a modelelor comportamentale vehiculate până la el. După cum am mai arătat, *învățăturile* sale conțin atât fragmente din *Viața Sfântului Constantin*, cât și elemente preluate din *Alexandria*. De asemenea, deși opera sa se înscrie în categoria „*oglinzilor de principii*”, cu relativă circulație în

472 *"/.../ mănăstirea numită Hilandar, am văzut-o sărmană de domnii binecinstitori și fericții ctitori sârbi, iar în ultima vreme lăsată și de binecinstitoarea doamnă și împărăteasă Mara ajunsă la bătrânețe și așteptându-și fericitul sfârșit, care în locul fiilor ei iubindu-ne și înștiințându-ne despre această sfântă mănăstire mai sus zisă și rugându-ne cu bune cuvinte, ca pe copiii ei, ca pe această sfântă mănăstire, lipsită <de sprijinul> binecinstitorilor domni să nu o lăsăm, ci să o căutăm și să o miluim și să ne numim ctitori ai ei, din urmă".* (DRH, B, I, p.377-380) Ideea este reluată de Radu cel Mare, în al cărui hrisov - datat 19 aprilie 1498 - se găsește o formulare asemănătoare

473 *"/.../ binecinstitoarea doamnă și împărăteasă Mara /.../ care și pe părinții noștri i-a iubit în loc de fi și fiind înștiințat despre această sfântă mănăstire mai sus-zisă și fiind rugat cu bune cuvinte, ca niște copii ai săi, ca să nu lăsăm această sfântă mănăstire sărăcită de binecinstitorii domni, ci să o căutăm și să o miluim și să ne numim ctitorii ei din urmă".* (DRH, B, II, p.151-155)

epocă, faptul redactării ei trimite la modelul înțeleptului rege-profet David, care a lăsat o seamă de sfaturi fiului său, Solomon.

Un alt aspect menit să contribuie la crearea unei imagini cvasi-imperiale postbizantine principilor munteni este intensa lor activitate de reformare și consolidare a Bisericii. În cea mai autentică tradiție imperială bizantină, artizanul acestei opere reformatoare este fostul Patriarh ecumenic Nifon al II-lea, chemat de Radu cel Mare – cel mai probabil în 1503 – și ale cărui oseminte au fost aduse în țară în 1515 de protectorul fostului patriarh pe timpul neînțelegerilor sale cu Radu, Neagoe Basarab. Deși rolul real al fostului patriarh ecumenic a fost redus – în cei doi ani petrecuți în Țara Românească nu ar fi putut, în niciun caz, să ducă la îndeplinire un program de ambiția și amploarea celui de reformare/reorganizare a Bisericii principatului –, figura sa este frecvent invocată pentru a spori prestigiul și legitimitatea faptelor celor doi domni.

Un alt indicator de imagine, specific însă doar lui Neagoe Basarab, este asocierea la propria sa imagine, în posteritate, a înrudirii cu familia despoților sârbi Brancovici. Astfel, în ctitoria sa de la Argeș, alături de chipurile ctitorilor sunt zugrăvite și cele ale cneazului Lazăr cu familia sa, iar pomelnicul mănăstirii înfățișează, pe coloane paralele, pe domnii Țării Românești și „*Pomelnicul despoților sârbi*”, în frunte cu „*Sfântul cneaz Lazăr*”, principele muntean asumându-și și titlul – moștenit prin soție – de despot. La aceste elemente se adaugă și utilizarea simbolului heraldic al vulturului bicefal – utilizat atât de despoții sârbi cât și de basilei, a cărui adoptare nu însemna doar etalarea rangului de despot, ci și încadrarea în șirul luptătorilor pentru menținerea valorilor spirituale ale ortodoxiei, de această dată fiind sesizabilă și o dimensiune cvasiecumenică – numele de certă rezonanță bizantină al fiului său, ca și adoptarea ca părinte spiritual a Sfântului Nifon, fostul patriarh ecumenic.

Este important de semnalat că această imagine cvasi-imperială a lui Neagoe a fost recepționată ca atare în

epocă. O probează modul în care marele retor al Patriarhiei ecumenice, Manuil din Corint – despre care se poate presupune că avea cunoștință atât de ierarhia imperială, cât și de valoarea termenilor utilizați – i se adresează⁴⁷⁴, deși, la o citire atentă, dimensiunea etnică/nonecumenică este vizibilă.

1.6. Modelul domnesc autohton și indicatorii săi de imagine

Modelul domnesc autohton nu apare și, mai ales, nu trebuie privit ca un antimodel ecumenic – bizantin sau postbizantin –, ci ca o prelungire a acestuia în spațiul românesc, îmbogățită prin căpătarea unei identități etnice/prenaționale.

Apariția lui survine pe fondul dezechilibrului extern major, produs de penetrarea otomanilor în Europa Centrală, căruia îi corespunde, în plan intern, acutizarea conflictului între facțiunile boierești, concomitent cu reducerea autorității domniei. În acest context, apariția unui model arhetipal relevant – prin trimiterea la timpurile mitice ale întemeierii principatului –, devine valabil pentru ambele facțiuni boierești, cu atât mai mult cu cât nevoia de afirmare a identității răspunde unei constante a epocii în întregul spațiu al Europei danubiene. În acest context nu poate fi considerat lipsit de relevanță faptul că, la 1352, Francesco della Valle afla de la călugării de la mănăstirea Dealu despre originea latină a românilor. De asemenea, cred că nu trebuie scăpat din vedere faptul că în această epocă scrisul românesc – ca principal vector cult al limbii vii, vorbite de populație – începe să se afirme.

Din păcate nu am reușit să identificăm decât prea puțini indicatori de imagine care să aparțină cu certitudine modelului domnesc autohton. În majoritatea cazurilor, în perioada care face obiectul acestui curs, este vorba doar

474 "***Preaînălțatului și preastrălucitului domn Io Neagoe mare voievod și împărat și autocrat a toată Ungrovlahia /.../. Preaînălțate, preastrălucite, preaevlavioase și preaortodoxe doamne Ioane Neagoe, voievod și împărat și autocrat a toată marea Ungrovlahie***". (apud. P.Chihaia, *op.cit.*, p. 175)

de menționarea modelului, personificat de legendarul Negru vodă.

Important este faptul că această cristalizare/nominalizare a eroului civilizator în persoana lui Negru vodă este precedată de tentativele de legitimare prin invocarea „*vechilor domni*” și a „*începuturilor țării*”, de-a lungul unui proces care își are începuturile cel mai târziu în primii ani ai secolului al XVI-lea. O interesantă expresie a acestui proces poate fi identificată în concepția și maniera de execuție a pietrei tombale a lui Radu de la Afumați. Astfel, reprezentarea domnului călare, cu mantia fluturând, prezintă certe similitudini atât cu reprezentarea lui Constantin cel Mare în scena cavalcadei de la Pătrăuți, cât și cu modelul sfinților Gheorghe și Dimitrie sculptați pe ușile paraclisului mănăstirii Snagov. La acesta se adaugă inscripția de pe piatra tombală care enumeră luptele domnului. Considerăm că alăturarea celor două elemente este deosebit de interesantă, sub mai multe aspecte.

În primul rând, apreciem că este vorba de identificarea unui principe român cu unele din modelele – ale sfinților Gheorghe și Dimitrie, pentru a ne limita la spațiul sud-carpatic, așa cum ni se pare cel mai prudent – care circulau în epocă. Având în vedere că din aceeași perioadă datează și prima cronică a Țării Românești cunoscută până în prezent, faptul capătă semnificații deosebite, putând fi interpretat ca o directă – și cu probabil suficient impact – tentativă de glorificare a principelui prin suprapunerea modelului/modelelor peste prestigiul real – subliniat de inscripție – de care el s-a bucurat în timpul vieții.

Un al doilea aspect pe care considerăm că trebuie să-l amintim aici este cel al revenirii la imaginea dezirabilă propagată prin iconografie, formulă cu precădere utilizată – pentru satisfacerea aceluiași deziderat – în a doua jumătate a secolului al XIV-lea. Aceeași opțiune pentru iconografie va fi vizibilă și în Moldova, materializându-se în pictura exterioară a bisericilor, executată după un program iconografic care, poate, ar necesita o cercetare mai

aprofundată din perspectivă imagologică.

Cele două observații de mai sus conduc spre o interpretare a reprezentării lui Radu de la Afumați în sensul unui mesaj relativ accesibil, probabil ușor de descifrat, nu doar de elita intelectuală sau politică a țării. Cu toate acestea, nu credem că sunt întrunite condițiile pentru a considera că prin reprezentarea de pe piatra tombală s-a încercat impunerea lui Radu de la Afumați ca model autohton în epocă. Mai degrabă, opinăm pentru încadrarea acestui aspect în seria faptelor mentale care au pregătit apariția și afirmarea modelului autohton în Țara Românească.

*

* * *

În încercarea de a stabili o corelație între modelele/tiparele politice, modelele domnești și strategiile/indicatorii de imagine ni s-au părut demne de a fi reținute, în loc de concluzii, câteva aspecte pe care le vom expune în cele ce urmează.

În primul rând, se cuvine a afirma că, în epocă, utilizarea imaginii pentru potențarea acțiunilor politice desfășurate de principii munteni poate fi considerată ca fiind posibilă. Ea poate fi presupusă atât din existența și relativ frecvența utilizare a modelelor – ca arhetipuri ale imaginii dezirabile –, cât și din atenția acordată investigării – chiar empirice – a sistemelor de referință specifice diverselor medii din epocă. De asemenea, sincronismul evident între modificările de echilibru din Europa danubiană și apariția unor mutații radicale în structura binomului tipar politic-model domnesc nu fac decât să constituie un argument în plus pentru o asemenea interpretare.

Cu toate acestea, nu credem că se poate susține ideea existenței unor metodologii de acțiune fundamentate pe concepte imagologice riguros structurate. Întrucât nici teza unei abordări strict empirice nu ni se pare pe deplin satisfăcătoare – abilitatea reglării dinamicii celor două modele în cadrul acțiunilor/ „strategiilor” imagologice,

fiind departe de a confirma o asemenea teorie - considerăm că cea mai prudentă și - în același timp - cea mai apropiată de realitate interpretare este aceea a funcționării în epocă a unei tradiții în domeniu, care să genereze și un posibil sistem de inițiere - formal sau informal - al celor ce se ocupau de crearea și gestionarea imaginii. Lipsa informațiilor ne obligă să ne limităm la nivelul ipotezelor, fără a avea certitudinea că acesta ar putea fi, în timp, depășit.

În cadrul binomului tipar politic/model domnesc, elementul dinamic îl reprezintă modelul domnesc. Acțiunile/ „strategiile” imagologice au în vedere, în primul rând, fluctuațiile acestuia, făcând distincția necesară - cel mai probabil, într-un mod intuitiv - între elementele generale ale reprezentării și cele particulare, personale, fapt absolut remarcabil în epocă. Astfel, modelele domnești se combină, se îmbogățesc permanent, preluând/asimilând valorile noi. Un elocvent exemplu în acest sens este Neagoe Basarab, care utilizează, deopotrivă, modelele cavaleresc, ecumenic și postbizantin.

Trebuie totuși subliniat faptul că preponderența modelului domnesc în conceperea acțiunilor/ „strategiilor” imagologice nu este absolută. Astfel, în perioada de tranziție de la modelul politic voievodal la cel bizantin, ponderea în activitatea de creare de imagine o au încercările de impunere a noului tipar politic, situație în care, pentru asigurarea legitimității, modelul comportamental/domnesc rămâne neschimbat.

În aceste condiții am considerat că cea mai apropiată de realitate soluție este definirea acțiunilor/ „strategiilor” imagologice prin elemente caracteristice ambelor variabile, rezultând tipologia pe care am prezentat-o.

Un alt aspect important este cel al continuității modelelor. Așa cum arătam mai sus, în general modelele domnești/comportamentale nu se exclud, ci se completează reciproc, îmbogățindu-se continuu cu noi valori. În perioada analizată aici am identificat însă și un moment de posibilă discontinuitate, reprezentat de cea de-a doua

domnie a lui Vlad Țepeș.

Deși în acest caz lucrurile sunt încă departe de a fi pe deplin elucidate - cu toate că de personalitatea acestui principe și strategiile de imagine utilizate de el ne-am ocupat în mai mare măsură - se poate considera că atât modelul/tiparul politic, cât și modelul domnesc au o serie de influențe otomane care îl fac atipic. Eventualele apropieri cu modelul Marelui Manipulator propus de Giordano Bruno, deși vizibile, nu sunt de natură să contribuie la elucidarea problemei. Aceasta cu atât mai mult cu cât lipsa informațiilor interne face dificil de stabilit care a fost imaginea dezirabilă a principelui între supușii săi. În aceste condiții, am fost nevoiți să abordăm problema strategiilor de imagine utilizate de domnul muntean dintr-o perspectivă mai apropiată de cea a finalităților militare.

O problemă aproape de loc abordată de istoriografia tradițională este identificarea elementelor care să ateste preocupările, în epocă, pentru depistarea sistemelor de referință. Având în vedere marele volum de informație care trebuie procesat și interpretat pentru a realiza o abordare exhaustivă a problemei sistemelor de referință, ne-am limitat la a puncta elementele pe care le-am considerat a fi esențiale în raport cu tema cursului.

Informația procesată a permis investigarea doar a indicatorilor de imagine vehiculați prin diplomatică și iconografie. Ponderea utilizării acestor două canale - cu siguranță că nu au fost singurele - indică o selectare a lor în funcție de scopurile propuse. Astfel, în momentele în care în dinamica modelelor se operau modificări importante, iar acțiunile imagologice pentru impunerea noului model trebuiau să aibă un impact major, au fost preferate formele iconografice, apte a fi descifrate și de un public neavizat.

2. STRATEGII DE IMAGINE PENTRU POTENȚAREA ACȚIUNILOR POLITICO-MILITARE

Alături de promovarea modelelor domnești sau prezervarea tiparelor politice, strategiile de imagine au

avut o însemnată contribuție în potențarea acțiunilor politico-militare ale principilor români cu impact în special în mediile externe. Fără a depăși cadrul evenimentțial – în sensul dat de Braudel termenului – strategiile de imagine destinate potențării acțiunilor politico-militare au avut un rol important în demersurile principilor Țării Românești. Cele mai elocvente exemple pentru acest tip de strategii de imagine sunt cele utilizate de Vlad Țepeș și Mihai Viteazul. Ne vom opri asupra acțiunilor fiecărui domn.

2.1. Strategii de imagine utilizate de Vlad Țepeș

În ceea ce privește acțiunile pentru promovarea în mediile externe a unui anumit tip de imagine, Vlad Țepeș va impune un nou model, șocant pentru publicul-țintă.

Cu toate acestea, analiza de imagine indică existența unor indicatori majoritar pozitivi, cel puțin la curtea lui Matia Corvin, respectiv în anturajul lui Mehmed al II-lea. Altfel, nu s-ar explica atât absența tentativelor fățișe de înlăturare din domnie a lui Vlad Țepeș, cât și surpriza și nervozitatea cu care otomanii au primit vestea declanșării de către principele român a acțiunilor antiotomane la Dunărea de Jos.

Această imagine a vasalului fidel a fost construită – cel mai probabil – în registre diferite, funcție de sistemul de referință al destinatarului. Pentru otomani au fost suficiente plata tributului, stabilirea curții domnești la București, mai aproape de Dunăre și, implicit, de hotarul imperiului, adoptarea unui model politico-administrativ apropiat de cel otoman – statul funcționaresc –, ori a culorii sacre a islamului – verdele – în stema personală a voievodului. În ceea ce-i privește pe creștinii catolici dependenți de Buda, clamarea a ceea ce numea *„păstrarea Creștinătății întregi și pentru întărirea legii catolice”* și acțiunile pentru sprijinirea lui Matia Corvin au avut – probabil – un efect similar.

Această nouă imagine are relevanță îndeosebi în mediul catolic, impregnat, în epocă, de spaime satanice. Atributul esențial al acestei imagini este dimensiunea diabolică.

Cel mai interesant aspect îl oferă însă predilecția execuției pedepselor capitale prin tragere în țeapă. Pedepsă prevăzută în epocă de întreaga legislație germanică și, se pare, necunoscută în mediul islamic al secolului al XV-lea, tragerea în țeapă are o serie de conotații care trebuie amintite aici. Aplicarea ei are drept consecință și decăderea din drepturile virile a celui astfel pedepsit, prin mărturisirea durerii – fapt incompatibil cu statutul rezervat bărbatului în cadrul binomului de sorginte iudeo-creștină „*dolor-labor*”. În plus, nefireasca poziție verticală a celui executat astfel era de natură a activa tradiția „mortului-viu”, de sorginte extrem orientală, răspândită – printr-o filieră arabă – în egală măsură în mediile islamic și creștin apusean.

Este greu de crezut că finul psiholog dublat de foarte bunul cunoscător al mentalităților catolice și islamice – care era principele român – să nu fi sesizat conotațiile indicatorilor de imagine pe care îi promova. Dificultatea constă în a preciza dacă inițiativa conturării unei astfel de imaginii i-a aparținut voievodului muntean sau adversarilor săi – pretendentul Dan și sașii brașoveni. Se pare că Vlad Țepeș a făcut tot posibilul ca, pe plan local, să amplifice imaginea sa satanică, utilizând-o pentru rezolvarea asimetriei conflictelor în care era angajat. Pot fi citate în acest sens atât episodul inversării ritualului slujbei de înmormântare a pretendentului Dan, cât și modificarea smalturilor heraldice ale stemei sale, renunțând la roșul imperial în favoarea verdelui luciferic. Aspecte interesante din această perspectivă pot fi identificate în a doua perioadă a domniei, mai precis după 1460, când principele muntean s-a angajat fățiș în confruntarea cu Poarta.

Este, probabil, momentul în care se impune preocuparea pentru utilizarea imaginii ca armă psihologică. Consecința acestei modificări de atitudine a fost supradimensionarea indicatorilor satanici a imaginii principelui muntean. Imaginea astfel constituită a avut un impact remarcabil, reușind să se impună în mentalul colectiv otoman. Pe de altă parte, translatarea centrului de

interes a principelui Țării Românești de la dimensiunea politico-militară spre cea cu finalitate militară în demersurile sale imagologice, precum și integrarea sa într-un sistem de alianțe a avut drept consecință pierderea controlului asupra gestionării propriei imagini în favoarea hegemonului alianței, regele Matia Corvin. Acesta se va folosi de ea conform propriilor interese, aspect asupra căruia vom mai reveni.

2.2. Acțiuni imagologice desfășurate de Mihai Viteazul pentru pregătirea acțiunilor politico-militare din principatul intracarpatic

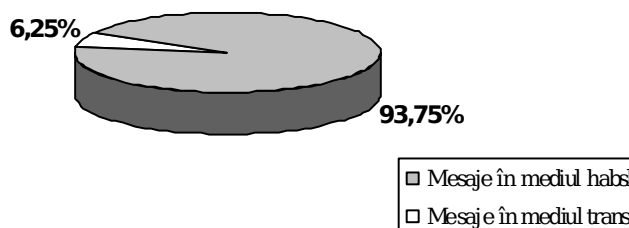
Deloc neglijabilă, dimensiunea imagologică a acțiunilor lui Mihai Viteazul reprezintă una dintre cele mai fascinante dimensiuni ale acțiunilor desfășurate de principele muntean. În cele ce urmează va fi analizată imaginea creată de Mihai Viteazul în perioada jalonată de semnarea Tratatului de la Mănăstirea Dealu (11 iunie 1598) și declanșarea campaniei din Transilvania (octombrie 1599). Ne-am oprit asupra acestei perioade pentru că acum este, în opinia noastră, un punct maxim al acțiunilor principelui muntean, deosebita sa abilitate diplomatică fiind explicit susținută de acțiunile în plan imagologic.

Spre deosebire de situațiile anterioare, în cazul lui Mihai Viteazul nu poate fi invocată lipsa documentelor. Numărul mare al acestora a permis realizarea unei analize de imagine, mult mai nuanțată decât precedentele. Interpretarea documentelor strict contemporane a condus la stabilirea unui sistem unitar de cuantificare a imaginii pe care Mihai Viteazul a căutat să o inducă în mediile vizate. Sistemul cuprinde trei indicatori principali de imagine – „*Om politic de anvergură*”, „*Militar valoros*” și „*Om de încredere*” – care sunt în măsură să definească trăsăturile comportamentale ale principelui. La rândul lor, indicatorii au fost descompuși într-un total de 27 de subindicatori, sintetizați, de asemenea, din documentele strict contemporane. Trebuie să precizăm că subindicatorii de imagine identificați ilustrează întreaga perioadă a

domniei lui Mihai Viteazul, nu doar intervalul la care ne-am oprit aici. În consecință, unii subindicatori nu sunt vizați de mesajele construite de principele muntean în perioada iunie 1598-octombrie 1599.

Analiza izvoarelor indică faptul că, în perioada citată, Mihai Viteazul a desfășurat acțiuni imagologice îndeosebi în mediile habsburgic și transilvănean, prioritară fiind comunicarea cu spațiul habsburgic (93, 75% din referiri). Mediul transilvan a fost vizat de 6, 25% din referiri, acestea concentrându-se strict asupra fidelității domnului român față de Habsburgi (Fig. 1).

Fig.1 Ponderea referirilor/itemilor utilizați de Mihai Viteazul pentru inducerea imaginii dezirabile în perioada iunie 1598-octombrie 1599

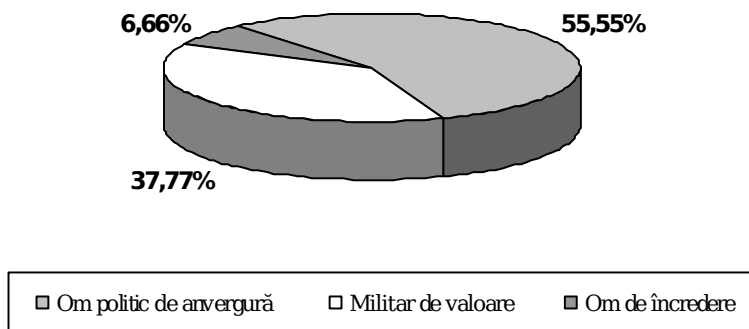


O asemenea structurare a mesajelor pe medii de referință susține indiscutabil interesele de moment ale lui Mihai Viteazul. Pentru realizarea acestora era vitală impunerea imaginii dezirabile în mediul habsburgic, prin aceasta urmărindu-se potențarea acțiunilor sale politico-militare. Caracterul deliberat al acțiunilor principelui român se poate surprinde și în diferența ponderii preocupării pentru inducerea imaginii dezirabile în mediul habsburgic în perioada analizată aici, față de cea anterioară. Astfel, în intervalul 1593 - 1598, ponderea mesajelor proprii destinate mediului habsburgic a fost de numai 35, 70%.

Imaginea promovată de Mihai Viteazul în mediul habsburgic, în perioada analizată, vizează, în primul rând,

dimensiunea politică a personalității sale (55, 55% din referiri), urmată de cea militară (37, 77% din referiri) și, în ultimul rând, de cea umană (6, 66%) (Fig. 2)

Fig.2. Ponderea indicatorilor de imagine utilizați de Mihai Viteazul pentru inducerea imaginii dezirabile în mediul habsburgic în perioada iunie 1598-octombrie 1599



Deosebit de interesant este faptul că demersul imagologic al domnului român nu vizează impunerea unei imagini pozitive, ci a uneia credibile și utile scopurilor sale. Astfel, sistemul de cuantificare utilizat indică faptul că imaginea pe care Mihai Viteazul a căutat să o inducă în mediul habsburgic a fost pozitivă doar în proporție de 73, 33%. În consecință, se poate afirma că domnul român a indus deliberat în construcția sa imagologică o serie de elemente negative, care însumează 26, 66% din totalul referirilor identificate în izvoarele utilizate.

Pe indicatori, ponderea referirilor pozitive și negative este cea prezentată în Fig. 3. iar profilul imaginii induse de Mihai Viteazul în mediul habsburgic pe subindicatori de imagine în perioada analizată este cel indicat în Fig. 4.

Fig.3. Ponderea itemilor pozitivi și negativi ai imaginii lui Mihai Viteazul în
habsburgic în perioada iunie 1598-octombrie 1599

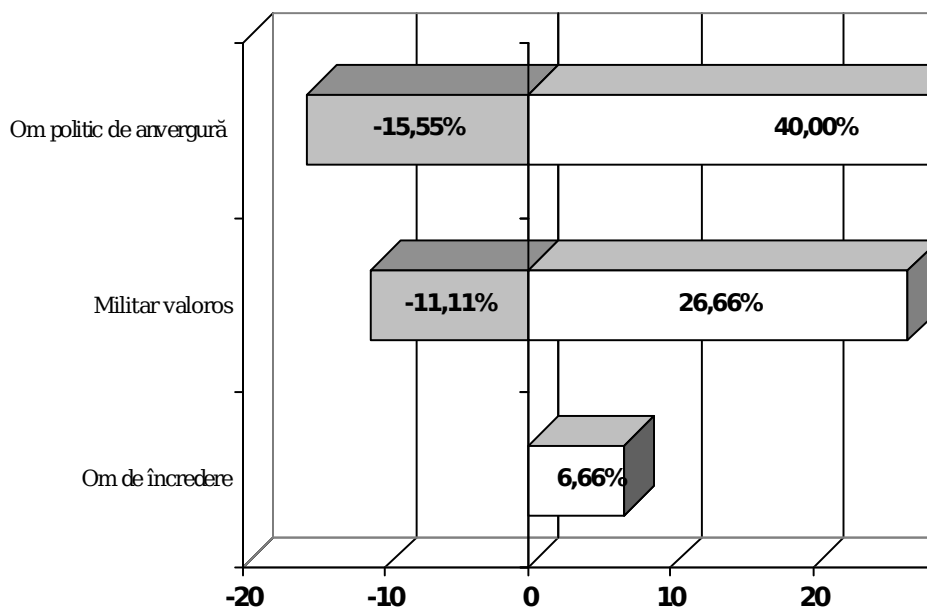
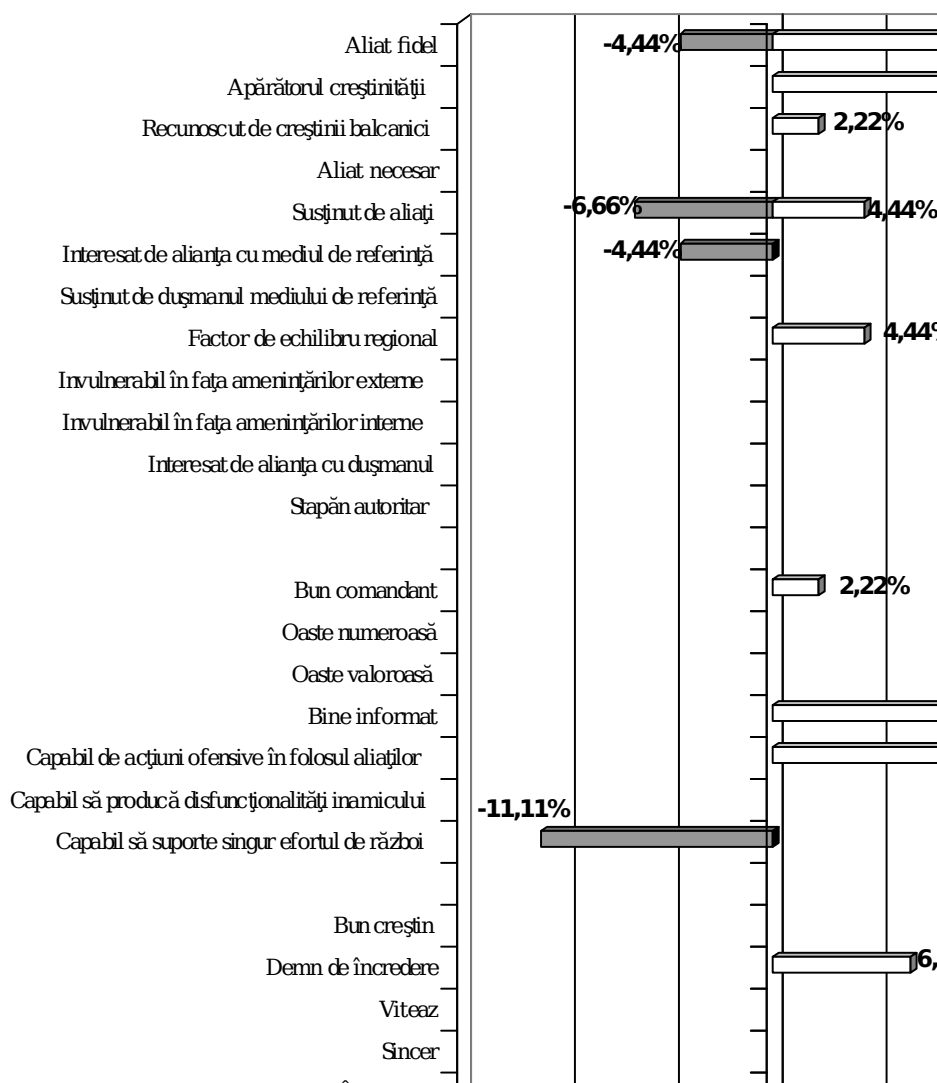
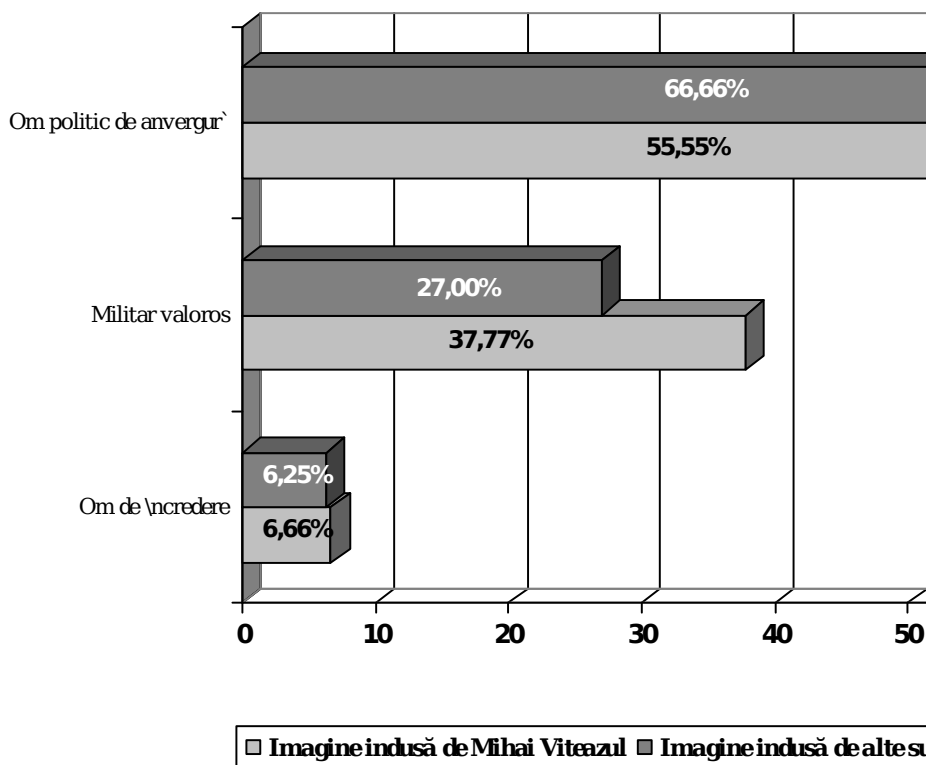


Fig.4. Profilul imaginii induse de Mihai Viteazul în mediul habsburgic în perioada iunie 1599



Se impune a face două precizări. În primul rând se cuvine a compara ponderea indicatorilor în mesajele construite de Mihai Viteazul cu aceea din mesajele construite de alți observatori (Fig. 5).

Fig. 5. Ponderea indicatorilor de imagine a lui Mihai Viteazul în mediul
perioada iunie 1598-aprilie 1600



Trebuie să remarcăm faptul că, dacă nu există o diferență între profilul imaginii construite de principele muntean și cea indusă de relatările altor observatori, ponderea indicatorilor este diferită. Întrucât la indicatorul „*Om de încredere*” ponderea este sensibil egală pentru ambele categorii de mesaje, discuția trebuie structurată pe ceilalți indicatori.

Este evident faptul că diferența - semnificativă în

acest caz - de 10 - 11% se datorează unor cauze diferite. Astfel, se poate considera normal ca principele muntean să acorde o pondere mai mare indicatorului „*Militar valoros*”. Aserțiunea se fundamentează atât pe faptul că acest indicator este potențat de imaginea creată de victoriile militare ale domnului - binecunoscute de publicul-țintă -, precum și pe ponderea mai mică a itemilor cu valoare negativă la acest indicator. Este interesant faptul că acești itemi se concentrează exclusiv pe subindicatorul „*Capabil să suporte singur efortul de război*”, situație în care mesajul transmis este în evidentă corelație cu interesele financiare ale principelui.

În replică, observatorii străini pun un accent mai mare pe indicatorul „*Om politic de anvergură*”, atât ca domeniu prioritar al misiunii lor, cât și ca reflex al propriului lor sistem de referință.

Pe de altă parte, trebuie să remarcăm ponderea redusă a referirilor, în ambele tipuri de mesaje, la dimensiunea umană a principelui. O posibilă explicație a acestei stări de lucruri este acoperirea acestei problematici de către arhetipul imaginii domnului, în cazul de față modelul autohton.

Analiza profilului de imagine sugerează intenția principelui român de construire a unei imagini complexe și credibile. În acest sens pot fi sesizate cu ușurință ponderile semnificative pe care le au itemii pozitivi la subindicatorii „*Aliat fidel*”, „*Apărător al Creștinătății*”, „*Capabil de acțiuni ofensive în folosul aliaților*” și „*Bine informat*”. Se impune, de asemenea, a sublinia faptul că, față de imaginea indusă în perioada 1593 - 1598, profilul se modifică simțitor.

Astfel, până în momentul finalizării alianței cu Habsburgii, accentul demersului imagologic cade pe subindicatorii „*Aliat fidel*” (7, 14% referiri pozitive), „*Apărător al Creștinătății*” (10, 71% referiri pozitive), „*interesat de alianța cu mediul de referință*” (10, 71% referiri pozitive) și „*Capabil de acțiuni ofensive în folosul aliaților*” (5, 35% referiri pozitive), imaginea indusă fiind

pozitivă în proporție de 85% (ceea ce reprezintă 33, 92% din totalul referirilor din această perioadă).

Aceluiași scop îi servesc itemii negativi la subindicatorii „*Capabil să suporte singur efortul de război*” și „*Susținut de aliați*”. O atenție specială se cuvine a fi acordată itemilor negativi la subindicatorii „*Aliat fidel*” și „*Interesat de alianța cu mediul de referință*”, care sunt de natură a sugera imperialilor indiferența principelui român față de o extindere a relațiilor sale cu aceștia. Sintetic, imaginea pe care o induc itemii negativi de la cei doi subindicatori este cea a unui principe care nu are nevoie și nu este interesat de relațiile cu imperialii decât în măsura în care oferta acestora este mai bună decât a altora. De asemenea, se conturează imaginea unui aliat fidel al Habsburgilor și cauzei creștine – dar care nu mizează doar pe această variantă –, bine informat asupra mișcărilor inamicului, dar părăsit de aliați și nemulțumit de sprijinul pe care aceștia i-l acordă.

Se poate constata că o asemenea imagine potențează, indubitabil, acțiunile lui Mihai Viteazul din toamna anului 1599, precum și pe cele ulterioare. Pe un astfel de fond, acuzațiile formulate împotriva lui Andrei Báthory, asumarea rolului de „*unealtă a Habsburgilor*”, precum și posibilitatea de a obține condiții mai avantajoase de la otomani capătă un plus de credibilitate.

Prin compararea celor două profile de imagine se poate surprinde o acțiune deliberată a principelui muntean cu scopul realizării unei răsturnări de imagine, care – având în vedere evoluțiile ulterioare politico-militare – se poate considera că a reușit. Este motivul pentru care considerăm că demersurile imagologice ale Domnului Unirii, departe de a fi expresia unui oportunism, sau a unei duplicități politice, permit surprinderea unei noi dimensiuni a personajului Mihai Viteazul, cea a creatorului de imagine. Aceasta, alături de abilitatea diplomatică și realele calități militare completează figura principelui de la sfârșitul secolului al XVI-lea.

3. Strategii de imagine cu finalitate militară

În condițiile secolelor XIV-XVI, utilizarea acțiunilor imagologice cu finalitate militară este complementară recurgerii la acțiunile psihologice ele potențându-se reciproc. Astfel, inducerea imaginii dezirabile în condiții de campanie sau valorificarea acesteia are loc pe fondul diminuării rezistenței psihice a adversarului, cel mai frecvent în momentul în care acesta se considera deja incapabil a mai face față solicitărilor cu care era confruntat. Din această perspectivă sunt relevante evoluțiile războiului româno-otoman din 1461 - 1462, particularități deosebite prezentând campania din vara anului 1462. În aceste împrejurări, Vlad Țepeș a utilizat cu succes imaginea ca armă psihologică.

Specificul acestor acțiuni rezidă în faptul că ele se pot desfășura în absența unui conflict armat deschis/declarat. Dată fiind vastitatea problemei, ne vom rezuma aici la a puncta utilizarea în epocă a unor asemenea acțiuni, în contextul conflictelor militare deschise/declarate.

Acțiunile psihologice ca factor de potențare a strategiilor de imagine cu finalitate militară. Opțiunile factorilor decizionali politico-militari de anulare a asimetriei conflictelor majore în care a fost implicată Țara Românească în secolele XIV-XVI utilizând mijloacele psihologice s-au dovedit a fi viabile, succesul acțiunilor lor datorându-se în bună măsură acestora. A vorbi în secolele XIV-XVI despre un război psihologic în formele și la parametrii preconizați de teoreticienii militari contemporani este, desigur, un anacronism. Cu toate acestea, cel mai probabil empiric, comandanții militari au aplicat în mod deliberat o serie de procedee a căror finalitate - modificări semnificative în percepțiile și comportamentele individuale și/sau colective ale luptătorilor adversarului - le plasează în sfera acțiunilor psihologice.

Un rol primordial între acestea îi revine hărțuirii adversarului. Constând în atacuri locale date prin surprindere, îndeosebi asupra elementelor izolate ale

inamicului sau în condiții de vizibilitate redusă, ambuscade, incursiuni și raiduri executate în dispozitivul adversarului, privarea de apă, hrană și somn a acestuia, aplicarea procedeeleor specifice hărțuirii conducea la rapida uzare fizică și psihică a luptătorilor oștilor invadatoare.

Se impune a sublinia că, în ciuda diferențelor evidente de mentalități și modalități de ducere a luptei, în perioada care face obiectul analizei – și nu numai –, luptătorul aflat în campanie este afectat de o sumă de factori care generează comportamente specifice. Acesta este frământat de o mulțime de întrebări centrate pe evoluția propriei persoane. Consecința unor asemenea interogații, pe fondul unui sentiment acut de neajutorare și izolare/părăsire prezent la luptători – ne referim doar la acei factori care ar fi putut acționa și în secolele XIV-XVI – este apariția fenomenului de stress de luptă.

În accepția psihologilor militari contemporani, abordarea stresului de luptă trebuie făcută pornind de la două premise. În primul rând, stresul de luptă trebuie privit ca o consecință a *„diferenței dintre amenințarea exterioară și competența proprie”* a luptătorului. Rezultă că o acțiune care pune luptătorul în fața unor solicitări care îi depășesc competențele conduce la creșterea coeficientului de stress de luptă acumulat. În al doilea rând, trebuie avut în vedere că stresul de luptă înseamnă *„destabilizare, reacție de alarmă, frică datorită diminuării resurselor psihice și fizice /.../”*.

Subliniem că aceste manifestări sunt generale, apărând la luptători aparținând ambelor tabere aflate în conflict. O accentuare a lor se poate produce fie așa cum arătam mai sus, supunând în mod deliberat combatanții unor solicitări care le depășesc competențele, fie prin combinarea lor cu alți factori specifici.

În acest context, se impune a evidenția faptul că elementele somn, mâncare, băutură, căldură și frig sunt incluse în categoria elementelor care îl pot ajuta pe luptător să surmonteze dificultățile conexe solicitărilor la

care acesta este supus în condiții de război. În condiții de dificultate sporită, rolul acestei categorii în menținerea capacității de luptă a individului crește spectaculos. În consecință, afectarea unuia sau mai multor elemente ale acestei categorii poate duce la prăbușirea psihică a luptătorului și/sau armatei dușmane.

Analiza conflictelor în care Țara Românească a fost implicată în secolele XIV-XVI relevă faptul că, pentru a anula diferențele de potențial, factorii decizionali politico-militari din principatul sud-carpatic au încercat să creeze inamicului „situații psihice acute”, generate fie de „*prea multe informații*” – situație în care psihicul este prea solicitat în receptarea acestora –, fie prin amenințarea subiecților cu „*un pericol căruia trebuie să-i faci față sau să-l evite*”. Față de solicitările psihice cronice – consecință a prelungirii situațiilor psihice acute – reacțiile sunt neputința subiectului de a se ajuta, lipsa speranței de scăpare/lipsa de perspectivă de a ieși din situația dată, respectiv tranșarea situației prin decizie proprie tradusă faptic fie prin sinucidere, fie prin moarte psihogenă.

Izvoarele sunt – din păcate – prea sărace în informații nuanțate pentru a permite o analiză concludentă a efectelor aplicării unor procedee ale războiului psihologic în secolele XIV-XVI. În consecință, aceste efecte pot fi presupuse plecând de la rezultatele cercetărilor actuale în domeniu. Din această perspectivă, prezintă un interes deosebit efectele produse asupra psihicului uman și implicațiile acestora asupra comportamentelor – individuale și/sau colective –, o serie de procedee specifice acțiunilor de hărțuire. Între acestea se impun privarea de somn, apă și hrană, precum și acțiunile pe timp de noapte. Utilizarea unor asemenea procedee este menționată de izvoare în împrejurările expediției maghiare în Țara Românească din 1330, în războiul româno-maghiar din 1368 – 1369 (campania din septembrie-octombrie 1368 împotriva corpului expediționar condus de Nicolae Lackfy), în războiul din 1393 – 1396 (campania din 1394/1395, finalizată prin bătălia de la Rovine), ori în războiul

antiotoman din 1419 - 1422 (campania din primăvara anului 1421). Apogeul utilizării procedeele războiului psihologic este atins de către Vlad Țepeș în războiul din 1461 - 1462.

Este dificil, dacă nu chiar imposibil, a diagnostica precis starea psihică a luptătorilor din oștile invadatoare în momentul angajării bătăliei decisive. Documentele de epocă doar sugerează prezența unor factori stresanți, fără însă a oferi informații precise asupra intensității acestora. Ceea ce considerăm a fi important, este faptul că principii munteni au întrebuințat mijloacele psihologice pentru a corecta efectele unui raport de forțe net defavorabil, impunând inamicului voința lor, practic, manipulându-l. Probabil că utilizarea procedeele specifice războiului psihologic a generat o stare de spaimă cu posibile accente violente, de panică. Acțiunea motrice, în această situație, se materializează în părăsirea rapidă a respectivului loc, orice întârziere atrăgând după sine repercusiunile pericolului.

O operațiune psihologică de asemenea amploare nu se poate însă realiza decât prin utilizarea imaginii ca factor potențator al acțiunilor psihologice. În accepția lui Gustave Le Bon, mulțimile nu pot gândi decât în imagini, în consecință *„nu sunt impresionate decât de imagini. Doar acestea le înspăimântă sau le farmecă și devin mobiluri de acțiune”*⁴⁷⁵. Componenta imagologică devine astfel suportul însuși al acțiunii psihologice, componenta primordială a războiului psihologic.

Utilizarea imaginii ca armă psihologică. Izvoarele sugerează construirea de către principele muntean a unei strategii de imagine centrate pe presupusele sale puteri supranaturale.

Analiza desfășurării campaniei sultanale amintite permite surprinderea unor aspecte importante pentru tematica abordată aici. Un prim aspect asupra căruia se cuvine a zăbovi este faptul că, practic, campania din vara

⁴⁷⁵ Gustave Le Bon, *Psihologia mulțimilor*, București, Editura Anima, f.a.p. 36

anului 1462, în ciuda concentrării unor forțe considerabile, s-a încheiat fără a se fi angajat o bătălie de amploare. Ordia otomană nu a zăbovit în fața Târgoviștei, neintenționând să asedieze Capitala principatului sud-carpatic, iar vestitul atac din noaptea de 16/17 iunie se încadrează prin organizare, desfășurare și consecințe, în sfera acțiunilor de hărțuire, cu importante conotații psihologice. În aceste condiții, evoluția evenimentelor este cel puțin bizară pentru comportamentul otomanilor în campanie. Accesul la izvoare se impune în acest punct al demersului. Astfel, Dunărea este forțată - în sens militar al termenului - la adăpostul întunericului de către yeniceri, aceștia reușind cu greu să ocupe un cap de pod pe malul stâng al fluviului. După această primă confruntare între elementele celor două armate, otomanii au pierdut contactul cu trupele principelui muntean. În aceste condiții, hărțuită permanent de mici detașamente de cavalerie munteană, în condiții climaterice deosebit de dure, lipsită de apă și de alimente, ordia otomană a fost atacată prin surprindere în noaptea de 16/17 iunie. Următorul contact a avut loc la Târgoviște unde, la apariția elementelor înaintate ale otomanilor, garnizoana a deschis focul cu artileria de cetate, fără însă a-l determina pe sultan să angajeze lupta.

Pe acest fond s-au derulat acțiunile imagologice ale principelui muntean. Fin psiholog și bun cunoscător al climatului mental otoman, Vlad Țepeș și-a construit strategia de imagine cu finalitate militară exacerband dimensiunea demoniacă a imaginii sale anterioare. Este puțin probabil ca factorii decizionali otomani să nu fi fost la curent cu evenimentele din Țara Românească sau din sudul Transilvaniei, arii geografice în care Vlad Țepeș și-a aplicat, în primii ani de domnie, strategiile de imagine. Se poate chiar afirma că, în situația apariției unor bariere comunicaționale, sașii brașoveni - care aveau relații comerciale cu Imperiul otoman - puteau să inducă în mediul musulman sud-dunărean o imagine satanică, dezirabilă pentru domnul muntean.

De asemenea, trebuie amintită aici și relativa corespondență a sistemelor de referință a mediilor mentale catolic și otoman în secolul al XV-lea, ca și marele număr de creștini islamizați ce se găseau atât în anturajul sultanului - el însuși posesor al unei solide culturi creștine -, cât și în rândurile armatei și administrației otomane, toate de natură a permite descifrarea corectă a unei strategii de imagine - centrată pe o dimensiune satanică - proiectată și promovată în mediul catolic transilvănean. O probează afirmația lui Tursun-bey care afirmă că principele muntean „*și-a închipuit că este Satana*”.

Se poarte deci considera că, în momentul declanșării campaniei sultanale din vara anului 1462 otomanii știau că se vor confrunta cu un personaj al cărui comportament avea pronunțate conotații satanice. Evoluțiile posterioare trecerii Dunării au confirmat și au întărit imaginea satanică a principelui român. Acțiunile desfășurate pe timp de nopți, ca și șocul produs de descoperirea pădurii de țepi dominată de cadavrul descompus al lui Hamza au confirmat superstițiilor războinici otomani că se luptă cu un veritabil stăpân al morților și viilor, deopotrivă.

Al doilea aspect asupra căruia se cuvine a zăbovi este că, în împrejurările campaniei sultanale din vara anului 1462, au funcționat cvasisimultan trei centre de influențare imagologică. Izvoarele atestă că pe teatrul de acțiuni militare de la Dunărea de Jos au fost utilizate forme și procedee ale războiului imagologic și de către otomani, în timp ce regele Matia Corvin folosea, cu succes, aceleași mijloace în plan diplomatic.

Nu trebuie omis faptul că, în afara cumplitei presiuni psihologice exercitate asupra boierilor fideli lui Vlad Țepeș prin capturarea familiilor acestora, un rol însemnat în recunoașterea lui Radu cel Frumos ca domn l-a avut imaginea pe care acesta și-a creat-o în mediul muntean. Pentru descifrarea acesteia, este semnificativ discursul pe care Chalcocondil - probabil cel mai bine informat narator al evenimentelor - i-l atribuie⁴⁷⁶, interesant fiind caracterul

476 *“Dacilor, ce credeți că o se întâmple cu voi în viitor? Au nu*

deliberat al acțiunii⁴⁷⁷. Succesul acțiunilor lui Radu cel Frumos îndreptățește ipoteza inițială potrivit căreia campania din anul 1462 a fost, în esență, o confruntare imagologică de proporții. În acest context, evoluția evenimentelor poate fi sintetizată în formula: Vlad Țepeș a învins ordia otomană utilizând mijloacele imagologice și a fost, la rândul său, înlăturat de fratele său prin aceleași mijloace.

4. DEFORMĂRI DE IMAGINE CU CONOTAȚII POLITICE

O altă modalitate de utilizare a imaginii pe tărâmul politicii este deformarea deliberată a imaginii adversarului. Procedeu este frecvent întâlnit în evoluțiile politico-militare contemporane, de regulă precedând declanșarea conflictelor militare. Exemplul iugoslav, în care imaginea sârbilor a fost deformată până la satanizare de către mass-media occidentale, este elocvent în acest sens.

Pentru secolele XIV-XVI lucrurile trebuie atent nuanțate, în sensul că se impune a face o deosebire clară între deformările de imagine conexe acțiunii politice imediate și deformările posterității. Deși perioada analizată aici oferă o multitudine de astfel de exemple, cazul cel mai interesant este cel al deformărilor imaginii lui Vlad Țepeș.

Astăzi apare paradoxal că deformările imaginii lui

știți ce putere mare are împăratul și că îndată or să vină împotriva voastră oștile împăratului, pustiind țara și că vi se va lua tot ce ne-a mai rămas? De ce nu deveniți prieteni ai împăratului? Și o să aveți liniște în țară și în casele voastre. Știți doar că acum n-au mai rămas nici dobitoc, nici vită de povară <la voi>. Și toate aceste grele suferințe le-ați îndurat din pricina fratelui meu, pentru că ați ținut cu acest răzvrătit care a făcut mult rău Daciei, cum n-am mai auzit să se fi întâmplat nicăieri pe pământ." (L.Chalcocondil, *Expuneri istorice*, în FHDR, p.515)

477 Chalcocondil arată că sultanul ***".../ l-a lăsat acolo în țară pe Dracul, fratele domnului Vlad, ca să trateze cu dacii și să aducă țara sub ascultarea lui"***. (L.Chalcocondil, *op.cit., loc.cit.*, p.515)

Vlad Țepeș sunt mai cunoscute și se bucură de o mai largă circulație decât imaginea reală a domnului muntean. Faptul nu se poate privi unilateral, prin prisma îngustă a gustului pentru un anumit gen de relatări horror, într-un stil mai mult sau mai puțin apropiat de cel al romanului gotic. Explicația fenomenului cred că rezidă în deformările contemporane ale imaginii principelui român.

4.1. Deformările contemporane ale imaginii lui Vlad Țepeș

Sursele și mecanismele deformării imaginii lui Vlad Țepeș. Analizând problema surselor/ mecanismelor deformării imaginii lui Vlad Țepeș se pot evidenția câteva categorii - mai precis conturate sau care se întrepătrund - definite, din perspectiva rolului avut de fiecare, după cum urmează: cei interesați în deformarea imaginii domnului român, cei care o creează/deformează, cei care o propagă/difuzează și, evident, cei care o recepționează.

Deși problema inițiatorilor de imagine a lui Vlad Țepeș a făcut deja obiectul cercetării nu s-a putut ajunge la o concluzie fermă. Situația se datorează în primul rând implicării foarte clare a trei componente de mare importanță în contextul local al evoluțiilor politico-militare - sașii brașoveni, pretendentul Dan cel Tânăr și regele Matia Corvin, rudă îndepărtată de sânge cu domnul român și apropiată prin alianță matrimonială. Întrucât toți cei citați erau interesați, deopotrivă, în deformarea imaginii domnului român, analiza care poate clarifica cât de cât lucrurile este cea cronologică.

Astfel, cea dintâi culegere a narațiunilor germane pare să se fi încheiat pe la 1462, ceea ce face ca, prin coroborarea acestei acțiuni cu aceea a ticluirii falselor scrisori de predare, data redactării versiunii arhetipale a narațiunilor să poată fi plasată în perioada august-noiembrie 1462, deci între recunoașterea de către sași a lui Radu cel Frumos ca domn și arestarea lui Vlad Țepeș (26 noiembrie 1462). Însă, o analiză atentă a textului narațiunilor, mai ales al celor care prezintă fapte petrecute în Țara Românească, înlătură posibilitatea ca ele să fie

exclusiv opera sașilor brașoveni. Apare astfel suficient de clar conturată posibilitatea ca în spatele relatărilor să se afle un personaj care cunoștea foarte bine realitățile Țării Românești și viața la curtea domnească, cel mai probabil pretendentul Dan cel Tânăr. Că așa stau lucrurile o dovedește izbitoarea asemănare între relatările din corespondența pretendentului Dan și unele din narațiunile germane, ceea ce conduce la ipoteza că primul autor al relatărilor scrise despre faptele lui Vlad Țepeș este pretendentul Dan cel Tânăr, care desfășoară o intensă activitate în această direcție încă din primăvara anului 1459. Deosebit de interesant devine, din acest punct de vedere, mecanismul elaborării relatărilor⁴⁷⁸.

Povestirile germane s-au bucurat de o largă răspândire, purtând girul unor înalte personalități ale epocii. Folosind același principiu al acreditării informației care induce deformări de imagine prin propagarea acesteia prin canale cu mare autoritate politică și morală, cei interesați în denigrarea domnului român – în primul rând, dată fiind noua conjunctură, regele Matia Corvin – au beneficiat de concursul, intenționat sau nu, al unor persoane al căror cuvânt cu greu putea fi pus la îndoială. Astfel, legatul papal Niccolò de Modrussa afirma că regele Matia Corvin însuși relatea tuturor ambasadurilor și solilor prezenți la curtea sa varianta deformată a faptelor prizonierului său, aceasta fiind, probabil, sursa celor câteva narațiuni înserate în scrierile sale.

478 Astfel, în scrisoarea sa din 5 aprilie 1459, Dan afirmă că *".../ venit-au județul și pârgarii din Brașov și oamenii bătrâni din Țara Bârsei care, cu inima însângerată, ni s-au plâns de cele ce a făcut Dracula"* (D}RBTU, p.101-102), ceea ce dezvăluie un interesant scenariu. Reprezentanții sașilor îi relatează deci verbal lui Dan faptele lui Vlad Țepeș, pentru ca acesta să le dea formă scrisă, mult mai credibilă din moment ce venea din partea lui *"Io, Dan Voevod, Domn a toată țara Ungrovlahiei"* și nu din partea brașovenilor, parte vătămată în conflict. Concluzia logică a acestui fapt este că *"autorii sași ai primei versiuni a narațiunilor despre Țepeș au folosit scrisorile lui Dan și poate și pe ale altora, care s-au pierdut sau încă nu se cunosc"*. (I.Stăvăruș, *Povestiri medievale despre Vlad Țepeș Draculea. Studiu critic și antologie*, București, Editura Univers, 1993, p. 33)

Este posibil ca prin intermediul lui Niccolò de Modrussa, sau al ambasadorului Petru de Thomasiis - care are numeroase aprecieri elogioase la adresa lui Vlad Țepeș -, să fi ajuns la Roma textul falsei scrisori a domnului român către sultan, precum și o culegere din narațiunile germane. Următorul pas l-a constituit introducerea acestor relatări în opera memorialistică a Papei Pius al II-lea, umanistul Enea Silvio Piccolomini.

Nucleul folcloric arhetipal și deformările imagologice conținute de acesta. Analiza lui Ion Stăvăruș identifică 12 episoade pe care le consideră ca aparținând nucleului folcloric arhetipal⁴⁷⁹.

Compararea relatărilor dezvăluie nuanțări interesante sub aspectul creării imaginii lui Vlad Țepeș. Astfel, primul episod citat - referitor la execuțiile adversarilor din afară și nesupușilor din interior - îmbracă forme diferite de natură a induce, evident, imagini diferite. Varianta germană insistă asupra plăcerii patologice a lui Vlad Țepeș de a-și tortura victimele. Varianta slavonă, în schimb, evidențiază caracterul justițiar al pedepselor, la fel ca și anecdota românească. Mai nuanțat, Chalcocondil conferă și o dimensiune politică - perfect justificată într-o epocă de accentuată instabilitate cum era cea de la mijlocul secolului al XV-lea - pedepselor aplicate de principele muntean, cumva asemănător cu cronicarul otoman Ibn Kemal.

479 Acestea sunt : "*}(epeș) poruncește execuții nemiloase împotriva adversarilor din afară și nesupușilor dinăuntru*"; "*Tragerea în țeapă a demnitarului cu nas subțire*"; "*Pedepsirea călugărului fățarnic și lacom*"; "*Ospățul lui }(epeș) dat boierilor și curtenilor, prilej de a-i prinde și a-i ucide*"; "*Mărturii asupra execuțiilor dictate de }(epeș) în Țara Românească*"; "*Vicleșugul lui }(epeș) cu predarea tributului la turci și expediția sa de represalii la sud de Dunăre*"; "*Pedepsirea femeii leneșe*"; "*}(epeș) pedepsește pe solii aroganți ce nu se descoperă în fața sa*"; "*}(epeș) pune la încercare doi clerici ce vin la el: unul cinstit și înțelept, celălalt nechibzuit și fățarnic*"; "*}(epeș) dă pierzării pe cerșetorii și calicii care nu voiau să muncească*"; "*}(epeș) pune la încercare cinstea unor negustori și pedepsește pe vinovați*"; "*Expediția împăratului turcesc împotriva lui }(epeș) și îndrăznețul atac de noapte al acestuia în tabăra vrăjmașă*". (I.Stăvăruș, *op.cit.*, p.55-59)

Se observă că, deși ideea de exercitare a justiției este omniprezentă, conotațiile peiorative ale versiunii germane induc o cu totul altă imagine, anume cea a pedepsei însoțite de o sadică bucurie. Exemplele ar putea continua, celelalte 11 relatări prezentând caracteristici identice. Credem însă că este mai conform scopului propus să încercăm o analiză a relatărilor germane cu conținut vădit și intenționat deformat, implicit a imaginilor promovate de acestea.

Povestirile germane. În analiza deformărilor de imagine induse de povestirile germane am plecat de la câteva premise. Astfel, am considerat de la bun început intenția de defăimare a lui Vlad Țepeș. În al doilea rând am avut în vedere faptul că pedeapsa cu tragerea în țeapă era larg răspândită în lumea germanică sau unde funcționa o legislație de inspirație germană. Se poate preciza că în mediul transilvănean, mediul de proveniență al povestirilor germane, acest tip de pedeapsă era răspândit/obișnuit.

La aceste considerații prealabile este nevoie să se adauge caracterul deosebit de sângeros al pedepselor aplicate de justiția medievală, perpetuat până târziu, în plină epocă a luminilor. Acestora li se adaugă imaginile de coșmar ale existenței cotidiene.

Analizând faptele din această perspectivă, credem că nimic din episoadele relatate în povestirile gemane aparținând nucleului folcloric arhetipal nu era de natură a produce cititorului/ascultătorului o reacție de respingere cu o remanență atât de mare ca cea față de Vlad Țepeș. Ceea ce este izbitor însă în aceste relatări este intenția – în bună măsură încununată de succes – de a i se asocia domnului român unele atribute satanice. Pe fondul unei recrudescențe a fricii de diavol și de trimișii săi în Europa vremii, un asemenea demers a fost, probabil, de natură de a prejudicia în cea mai mare măsură imaginea domnului muntean. În acești termeni se pune mai puțin problema „cum se pedepsește” ci, mai ales, „cine este cel pedepsit”. Constatăm prezența în două din povestirile care fac parte din nucleul folcloric arhetipal a fețelor bisericesti.

Prezența călugărilor/preoților între victimele domnului român îi creează acestuia imaginea dușmanului credinței catolice, implicit a demoniacului. Activitatea agenților satanici împotriva reprezentanților bisericii este, de altminteri, o temă predilectă a epocii.

Celelalte povestiri germane și deformările imagologice conținute de acestea. Analiza conținuturilor acestor povestiri relevă intenția de a impune o asemenea imagine prin acuzarea lui Vlad Țepeș de trei fapte majore și tipice - în mentalul epocii - unui agent satanic: atacarea bisericilor catolice și a slujitorilor acestora, uciderea/sacrificarea copiilor și practicarea/silirea altora la practicarea unor acte de antropofagie. În completare se poate cita povestirea XXVI din mss. St. Gall, în care victimele lui Vlad Țepeș sunt, de această dată, boieri. Se impune însă observația că domnul român nu este practicantul acestor ritualuri ci doar inspiratorul lor, corupătorul, în fapt agentul satanic care îi influențează/ispitește pe ceilalți.

În afara acestor teme principale, la făurirea imaginii satanice a lui Vlad Țepeș mai concură și alte aspecte care, deși secundare în economia lucrării și cu impact afectiv mai mic decât cele citate mai sus, au rezonanță și relevanță în mentalul colectiv al epocii. Din aceleași relatări germane se poate afla că domnul român, asociat cu marii „*schingiuitori ai creștinătății însetați de sânge cum au fost Irod, Neron, Dioclețian și alți păgâni*”⁴⁸⁰, batjocorește și inversează, potrivit obiceiurilor satanice, slujba creștină, profanează locul sfânt din jurul bisericii, se simte bine în mijlocul cadavrelor, luând cu bucurie masa în mijlocul lor, mirosurile pestilențiale - alt element însoțitor al agenților satanici - nederanjându-l de fel.

Din cele relatate până acum se pot desprinde cu ușurință câteva elemente referitoare la deformarea imaginii lui Vlad Țepeș. În primul rând, se impune a sublinia faptul că deformările au urmărit asocierea imaginii domnului român celei a agenților satanici, fapt

posibil doar într-un mediu catolic, puternic marcat în epocă de un copleșitor sentiment de frică satanică.

De asemenea, trebuie observat faptul că relatările sunt răspândite în mediul german. Se poate presupune că acest mediu nu era foarte favorabil domnului român, pe de o parte datorită opoziției fățișe făcută de acesta împăratului german Frederic al III-lea și aliaților săi, iar pe de alta relațiilor relativ încordate cu sașii brașoveni. În aceste condiții, se poate considera că relatările din narațiunile germane întrunesc toate calitățile pentru o propagare rapidă și deosebit de eficientă.

Deformări de imagine la curtea de la Buda. Depășind sfera confruntărilor militare directe, efectele utilizării de către Vlad Țepeș a imaginii ca armă psihologică pot fi surprinse în corespondența diplomatică a epocii, îndeosebi în rapoartele lui Petru de Thomasiis către regele Venetiei⁴⁸¹.

Imaginea principelui creștin cruciat, ale cărui fapte împotriva necredincioșilor necesită a fi binecuvântate este suficient de evidentă pentru a nu mai fi necesară comentarea ei. Este important și celălalt aspect relevat de Petru de Thomasiis, anume cel al relativului climat de siguranță și stabilitate instaurat, ca urmare a faptelor lui Vlad Țepeș, la Dunărea de Jos, situație inedită într-o epocă

481 Astfel, raportul acestuia din 4 martie 1462 relatează despre "*Dracula-Voievodul Transilvaniei sau al Valahiei*" incluzând și aprecieri asupra acțiunilor acestuia în sudul Dunării (M. Dogaru, *Dracula. Mit și realitate istorică*, București, Editura Ianus inf SRL, 1994, p. 205-206). Sursa informațiilor pare a fi scrisoarea din 11 februarie 1462, întrucât se vorbește despre *".../ scrisori /.../ din care rezultă și pagube și cruzime din aceste noi fapte împotriva Turcilor și numărul turcilor și bulgarilor morți, apoi capetele puse la vedere, afară de acelea care au fost arse pe loc /.../*". Considerăm ca relevante pentru problema dezbătută aici două fragmente al căror conținut poate fi interpretat ca definitoriu pentru imaginea domnului român în Occident în acel moment tensionat. Astfel, în continuarea frazei mai sus citate, Petru de Thomasiis notează *".../ în realitate sunt atâtea lucruri că orice creștin se bucură de toate acestea pentru că acum așa mulți creștini par să se așeze / aici / cum nu s-a mai văzut la aceste hotare să nu fugă"*.

de accentuate eforturi militare otomane în regiune.

Al doilea fragment este și mai interesant, dacă se are în vedere că din acesta transpare tabloul unei opoziții/rezistențe antiotomane cvasisingulare, important indicator de imagine al domnului muntean.

Frapantă este discrepanța dintre strategia de imagine adoptată de Vlad Țepeș și imaginea transmisă în Occident de reprezentantul Veneției acreditat pe lângă Matia Corvin. Situația poate avea cel puțin două explicații. O primă posibilitate de interpretare este aceea că Vlad Țepeș este cunoscut de trimisul venețian exclusiv prin intermediul acțiunilor sale antiotomane relatate în scrisoarea din 11 februarie 1462 – probabil și în altele cu un conținut similar, din moment ce Petru de Thomasiis vorbește despre „*alte scrisori primite de un ambasador*” – a cărei trimitere se dovedește, din acest punct de vedere, foarte inspirată. O asemenea interpretare presupune circulația/penetrația încă redusă la data redactării scrisorii a purtătorilor de imagine satanică a lui Vlad Țepeș. Este posibil ca demersurile voievodului însuși să se fi limitat strict la zonele de interes politico-militar imediat și, în consecință, imaginea sa să fi fost cunoscută doar în aceste spații. Este la fel de posibil ca domnul muntean, în ciuda intențiilor sale de a-și crea o imagine demoniacă, prin care să-și terorizeze adversarii, să nu fi beneficiat de canale de comunicare viabile și performante, în consecință fiind obligat să-și restrângă acțiunile imagologice la zonele de contact nemijlocit.

A doua posibilă explicație a discrepanței între strategia de imagine a lui Vlad Țepeș și imaginea difuzată de Petru de Thomasiis ar fi remodelarea imaginii domnului român la curtea regelui Matia Corvin. Explicația este plauzibilă avându-se în vedere relația suzerano-vasalică ce funcționa între rege și Vlad Țepeș. Probabil că nu era convenabil pentru un rege catolic și apostolic să acrediteze imaginea alianței cu un personaj diabolic /satanic, mai ales în condițiile unor repetate cereri de ajutor material adresate papalității și motivate de susținerea cauzei

creștine la Dunărea de Jos, prin organizarea unei cruciade.

Fără a considera problema pe deplin elucidată, considerăm mai plauzibilă – dată fiind și evoluția ulterioară a evenimentelor – o acțiune deliberată a regelui Matia Corvin de a crea o imagine favorabilă domnului român. Motivația unui asemenea demers poate fi constituită de răsfrângerea imaginii favorabile a vasalului asupra suzeranului. Probabil că la reușita acestei întreprinderi a concurat și presupusa restrânsă circulație a informațiilor despre imaginea satanică a lui Vlad Țepeș, ipoteză susținută de faptul că unui observator atât de atent ca Petru de Thomasiis nu i-ar fi scăpat asemenea relatări, dacă ele ar fi circulat. Tabloul unui întreg popor pus pe picior de război împotriva amenințării otomane – acut percepută la Buda, din moment ce informații despre dispozitivul otoman sunt imediat transmise la Veneția –, este de natură să consolideze excelenta imagine a lui Vlad Țepeș. Este demn de reținut faptul că imaginea puternic pozitivă pe care o are Vlad Țepeș în relatările lui de Thomasiis contrastează cu aceea a regelui Matia Corvin⁴⁸².

Odată deteriorată, imaginea domnului nu va mai beneficia de „efectul halo”, răsturnarea imagologică care a motivat arestarea voievodului muntean fiind posibilă. Este dificil de apreciat în ce măsură regele Matia Corvin a acționat în acest sens după un plan riguros elaborat sau a fructificat „din mers” avantajele care i se ofereau, dar considerăm că fără deteriorarea/erodarea imaginii lui Vlad

482 Astfel, după ce în raportul din 4 martie, venețianul recomandă prudență față de rege, date fiind conotațiile conflictului acestuia cu împăratul Frederic al III-lea - *"/.../ trebuie să stăm la îndoială să nu se transforme într-un trădător cu pagubă și rușine pentru creștini"* - raportul din 29 mai 1462 (ora XIX) oferă imaginea unui rege complet depășit de evenimente, *"foarte perplex"* și aflat în imposibilitatea de a acționa - *"/.../ zice că vrea să pornească în persoană, dar dacă o va face, sau nu, n-aș putea afirma /.../ pentru că eu văd, /.../ pe acest Rege Serenissim că este în întregime sărac de bani"*. (*Monumenta Hungariæ Historica. Acta externa* IV, Budapeșt, 1875, p. 143-145, apud. M.Dogaru, *op.cit* p. 208-209).

Țepeș, răsturnarea imagologică care l-a transformat pe domnul român din erou cruciat în trădător nu ar fi fost posibilă. Cea mai plauzibilă ipoteză/interpretare este însă aceea a gestionării de către regele Matia Corvin și anturajul său a imaginii domnului român, în conformitate cu propriile interese. Este suficient de concludentă în această privință, sincronizarea aproape perfectă a deteriorării imaginii principelui muntean în toate mediile, care a precedat și, probabil, a facilitat înlăturarea acestuia. Realizarea unei asemenea sincronizări nu poate fi întâmplătoare.

Interesant este faptul că în mediile creștine din Imperiul otoman imaginea lui Vlad Țepeș se menține pozitivă, aici funcționând „efectul halo” anihilat – probabil deliberat – de regele Matia Corvin la Buda⁴⁸³.

Deteriorarea/erodarea imaginii lui Vlad Țepeș la Buda, implicit în mediul catolic occidental, ar fi fost probabil mult mai dificil de realizat în condițiile în care domnul român ar fi fost în măsură să-și gestioneze singur imaginea. Precaritatea mijloacelor avute la dispoziție pentru aceasta, în condiții de conflict, erorile în evaluarea impactului/conotațiilor strategiei de imagine adoptate sau neaplicarea corecțiilor necesare sunt tot atâtea posibile motive ale răsturnării imagologice a cărui victimă a fost domnul român.

ÎNTREBĂRI ȘI PROBLEME

Folosind bibliografia indicată identificați conexiunile între dinamica tiparelor politice și cea a modelelor domnești în spațiul politic românesc în secolele XIV-XVI.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Bibliografie minimală

1. Izvoare

483 Astfel, în raportul bailului Domenico Balbi din 28 iulie 1462 conținând știrile ajunse la Istanbul despre expediția sultanală din Țara Românească, se poate citi, referitor la soarta lui Radu cel Frumos: **„Acum se zice că a fost prins împreună cu circa 4000 de turci și tras în țeapă”**. (*Monumenta Hungariæ Historica. Acta extera IV*, Budapeșt, 1875, p. 167-168, apud. M.Dogaru, *op.cit*, p. 211-212)

BOGDAN, I., *Documente privitoare la relațiile Țării Românești cu Brașovul și Țara Ungurească în sec. XV și XVI*, București, 1905

* * * *Călători străini despre Țările Române*, București, Editura Științifică, I, volum îngrijit de Maria Holban, 1968; II-V, volume îngrijite de M. Holban, M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, 1970, 1971, 1972, 1973; VI, volum îngrijit de M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Mustafa Ali Mehmed, 1976

Chalcocondil, Laonic, *Expuneri istorice*, în *Fontes Historiae Daco-Romanae, IV, Scriptortes et acta Imperii Byzantini saeculorum IV-XV*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1982

* * * *Documenta Romaniae Historica*. B. Țara Românească, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, I (1247 - 1500), 1966, II (1501 - 1525), 1972, III (1526 - 1535), 1975, IV (1536 - 1550), 1981, V (1551 - 1565), 1983, VI (1566 - 1570), 1985, VII (1571 - 1575), 1988, VIII (1576 - 1580), 1989, XI (1593 - 1600), 1975; D. *Relații între Țările Române*, I (1222 - 1456), 1977

* * * *Documente privind istoria României*, B, Țara Românească, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, veac XIII, XIV și XV (1247 - 1500), 1953; veac XVI, I (1501 - 1525), 1951, II (1526 - 1550), 1951, III (1551 - 1570), 1952, IV (1571 - 1580), 1952, V (1581 - 1590), 1953, VI (1591 - 1600), 1953

GUBOGLU. M., MEHMET, M., *Cronici turcești privind Țările Române*, Extrase, I-II, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1966, 1975

* * * *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, ediție facsimilată după unicul manuscris păstrat, transcriere, traducere în limba română și studiu introductiv de prof. dr. G. Mihăilă, membru corespondent al Academiei Române, București, Editura Roza Vânturilor, 1997

* * * *Istoria Țării Românești, 1290 - 1690. Letopisețul Cantacuzinesc*, ediție critică de C. Grecescu și

- D. Simonescu, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1960
- POPESCU, RADU VORNICUL, *Istoriile domnilor Țării Românești*, ed. C. Grecescu, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1963
2. Lucrări generale și speciale
- ANDREESCU, Ștefan, *Vlad Țepeș (Dracula)*, București, Editura Minerva, 1976
- BRĂTIANU, Gheorghe. I., *Sfatul domnesc și adunarea stărilor în Principatele Române*, București, Editura Științifică și enciclopedică, 1995
- CARTOJAN, N., *Istoria literaturii române vechi*, București, Editura Minerva, 1981
- CHIHAI, Pavel, *Tradiții răsăritene și influențe occidentale în Țara românească*, București, Editura Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, 1993
- Idem, *Țara Românească între Bizanț și Occident*, Institutul European, Iași, 1995
- CULIANU, Ioan Petru, *Eros și magie în Renaștere.1484*, București, Editura Nemira, 1994
- DOGARU, Mircea, *Dracula. Mit și realitate istorică*, Editura Ianus inf. SRL, București, 1994
- GEORGESCU, Al. V., *Bizanțul și instituțiile românești până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Editura „Academiei”, București, 1980.
- HALIC, Bogdan-Alexandru, *Modelul domnesc autohton - premisă a unirii înfăptuită de Mihai Viteazul*, în „Revista Fundației Cultural-științifice «Mihai Viteazul - Călugăreni»”, an 2, 1996, nr. 4, p.15 - 18
- Idem, *Strategii de imagine utilizate de Vlad Țepeș*, în GMR, an VIII, nr. 2, 1997, p.95 - 99
- Idem, *Deformările imaginii lui Vlad Țepeș și sursele contemporane ale acestora*, în „Panoramic militar. Revistă de informare și relații publice”, 1998, nr. 2, p.45 - 52
- Idem, *Relația tipar politic-model domnesc în Țara Românească a secolelor XIV-XVI*, în GMR, an IX, nr. 3, 1998, p.169 - 175
- Idem, *Aspecte imagologice ale pregătirii de către*

Mihai Viteazul a acțiunilor politico-militare din Transilvania, în „Revista Fundației Cultural-științifice «Mihai Viteazul – Călugăreni»”, an 5, 1999, nr. 7, p.15 – 19

HUIZINGA, Johan, *Amurgul evului mediu*, Editura Meridiane, București, 1993

LE BON, Gustave, *Psihologia mulțimilor*, Editura Anima, București, f.a.

STĂVĂRUȘ, Ion, *Povestiri medievale despre Vlad Țepeș Dracula. Studiu critic și antologie*, București, Editura Univers, 1993

STOICESCU, Nicolae, *Vlad Țepeș*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1976

ȘTEFĂNESCU, Ștefan, *Țara Românească de la Basarab I Întemeietorul până la Mihai Viteazul*, Editura „Academiei, București, 1970

Idem, *Istoria medie a României, partea a II-a. Principatele Române – secolele XIV-XVI*, București, EUB, 1992

Bibliografie suplimentară

BOGDAN, Ion, *Vlad Țepeș și narațiunile germane și rusești asupra lui*, București, 1896

CERNOVODEANU, Dan, *Contribuții la studiul însemnelor heraldice ale lui Vlad Țepeș*, în RdI, Tom 29, 1976, nr. 11, p. 1732 – 1741

DE CEI, Aurel, *Istoria Imperiului otoman. Până la 1656*, București, Editura Științifică și enciclopedică, 1978

DOGARU, Mircea, *Dracula, Împăratul Răsăritului. Gândirea și practica militară românească în epoca lui Vlad Țepeș. Tradiție și originalitate*, București, Editura Globus, 1995

*** *Forme ale păcii în sud-estul european în secolele XIV-XVII. Dezbatere*, în RdI, Tom 35, 1982, nr. 1

GEORGESCU, Vlad, *Istoria românilor. Din cele mai vechi timpuri până în zilele noastre*, București, Editura Humanitas, 1995

*** *Instituții feudale din Țările Române. Dicționar*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1988

*** *Istoria României în date*, Chișinău, Editura „Crai Nou”, 1992

KARADJA, C.I., *Incunabule povestind despre cruzimile lui Vlad Țepeș*, în „Închinare lui Nicolae Iorga”, București, 1931

MORARU, Mihai, *Neagoe Basarab*, în *Patrimoine littéraire européen*, 6, *Premices de l'humanisme.1400 - 1515*, Bruxelles, De Boeck Université, 1995, p.783

OȚETEA, Andrei, *Renașterea și Reforma*, București, Editura Științifică, 1968

PAPACOSTEA, Șerban, *Geneza și răspândirea povestirilor despre Vlad Țepeș*, în „Romano-slavica”, XIII, 1966

*** *Politica externă a României. Dicționar cronologic*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1986

STANCU, Valentin, *Introducere în imagologie. Rolul imaginii în potențarea acțiunilor politico-militare ale lui Mihai Viteazul*. Lucrare de diplomă, îndrumător științific Academician Ștefan Ștefănescu, Universitatea din București, 1993

ANEXA 1

REGULI PENTRU ALCĂTUIREA UNEI LUCRĂRI ȘTIINȚIFICE⁴⁸⁴

Prima etapă a unei lucrări științifice, de orice fel ar fi ea, o constituie alegerea temei, a subiectului care trebuie cercetat.

Alegerea trebuie să fie determinată de utilitatea teoretică și practică a studierii ei, dacă au fost rezolvate sau nu toate problemele care o compun, dacă mai există izvoare utilizate eronat, rectificarea acestor erori, dacă au apărut surse noi. /.../

După ce s-a ales tema urmează formularea exactă a subiectului care trebuie făcută cu mare atenție în funcție de posibilitățile studentului de a se informa, în funcție de

⁴⁸⁴ Textul reproduce fragmentar capitolul "Metoda alcătuirii unei lucrări științifice" din A.Berciu-Drăghicescu, *Științele auxiliare ale istoriei*, București, EUB, 1994, p.34-42

ce s-a scris până la acea dată. Conținutul lucrării trebuie să fie în concordanță cu titlul ei. /.../

O dată subiectul formulat, urmează depistarea și lectura critică a principalelor lucrări din tema aleasă, culegerea de material informativ /.../.

Organizarea materialului reclamă interpretarea faptului istoric în procesualitatea evenimentelor în toată complexitatea lor. Aceasta presupune stabilirea articulațiilor și corelațiilor diferitelor fapte istorice, utilizând deopotrivă *analiza* și *sinteza*. Este etapa creației propriu-zise, enunțarea tezelor fundamentale ale lucrării științifice. /.../ Acum este momentul de a se manifesta cercetătorul prin: stabilirea tuturor legăturilor, conexiunea faptelor istorice în cadrul procesului, dimensiunile acestuia, raporturile cauză-efect, obiectivismul și subiectivismul manifestate, judecata de valoare asupra evenimentelor și proceselor.

Planul schematic anterior și ipotezele de lucru sunt definitivare în vederea redactării finale. Acum trebuie să avem în vedere economia lucrării, destinația final /...", caracterul ei, etc.

Introducerea se realizează în general la sfârșitul muncii de redactare. În cadrul ei se va scoate în evidență importanța temei alese, istoriografia problemei, izvoarele folosite, lucrurile noi pe care le aducem, elementele care caracterizează lucrarea, metodologia folosită. Se mai pot menționa dificultățile întâmpinate, precum și mulțumirile pe care le aduce autorul celor care l-au ajutat în realizarea lucrării.

Cuprinsul constituie partea cea mai importantă a unei lucrări. Aici se obiectivează actul de creație al cercetătorului, aici se vor prezenta lucrurile noi care le aduce lucrarea, nu numai sub aspectul unei descoperiri de excepție dar și prin noua abordare a temei sau printr-o nouă așezare a surselor sau o nouă viziune pe care intenționează să o dea problemei. Toate afirmațiile trebuie argumentate pe baza izvoarelor sau pe cercetările înaintașilor. Toate acestea trebuie indicate în aparatul

critic al lucrării. Orice reproduceri integrale din lucrări sau izvoare se fac folosind ghilimelele.

Autorul trebuie să fie atent la unitatea textului, la prezentarea cât mai logică și mai încheată a ideilor, elemente care sporesc valoarea lucrării respective.

Stilul trebuie să fie ales, științific, sobru, clar și concis, eliminându-se pe cât posibil expresiile bombastice și frazele exagerat de lungi care dăunează clarității și calității lucrării.

Concluziile constituie partea finală a lucrării. Aici trebuie să se rezume rezultatele la care a ajuns cercetătorul, importanța lor în cadrul istoriografiei problemei tratate precum și perspectivele pe care le deschide cercetarea sa.

După redactarea „la prima mână” cum se spune, după un timp, necesar pentru detașarea autorului de problemă, lucrarea se va finisa, dându-i-se forma definitivă.

Aparatul științific sau critic constituie o parte integrantă din lucrare. Acesta poate fi atașat la sfârșitul fiecărui capitol, la sfârșitul lucrării sau în subsolurile fiecărei pagini. El cuprinde trimiterea exactă la lucrările și la izvoarele folosite și o garanție științifică a lucrării. Tot în note se mai pot da o serie de indicații bibliografice, se pot reproduce fragmente din diferite documente, se pot face diferite completări care în text ar strica fluenta expunerii. Pentru trimiteri se folosește sistemul de numerotare de la 1 la **n**, pe fiecare pagină, capitol sau lucrare în întregime.

Trimiterea la sursă trebuie să cuprindă: prenumele și numele autorului, titlul, volumul, ediția, locul de apariție, editura, anul apariției, pagina; la periodice se adaugă numele periodicului, locul de apariție (mai ales pentru cele mai puțin cunoscute), anul de apariție, anul calendaristic, numărul, ziua și luna, pagina. Dacă sunt documente se va specifica arhiva unde se află, fondul, pachetul, fila; dacă e manuscris se va specifica autorul dacă e cunoscut, titlul, locul unde se păstrează, fondul, numărul manuscrisului, fila. În cazul în care avem obiecte de muzeu trebuie să se

menționeze instituția care păstrează obiectul, colecția, numărul de inventar.

Pentru simplificarea trimiterilor, în practică se folosește un întreg sistem de prescurtări, le indicăm mai jos pe cele mai folosite.

Op. cit., se folosește când trebuie să cităm o singură lucrare a unui autor. Prima oară trimiterea se face în întregime așa cum am arătat mai sus. A doua oară folosind acest opus citatus (opera citată) prescurtat în op. cit., cu subliniere.

Ibidem se întrebuințează când avem trimitere succesivă la același autor și aceeași lucrare. Poate fi și aceeași pagină dar dacă este alta se indică exact pagina. Dacă între prima trimitere și următoarea s-a intercalat o altă notă, mențiunea *ibidem* nu mai este valabilă.

Idem se folosește în cazul autorului care are mai multe lucrări și pentru a evita repetarea numelui se folosește acest termen, urmând a scrie doar titlurile lucrărilor sau articolelor.

Cf. (confero) se folosește pentru a indica o comparație între paragrafe diferite de izvoare, între puncte de vedere diferite sau asemănătoare.

Apud (la) se întrebuințează când în text folosim un citat dintr-o lucrare pe care o menționăm în subsol.

În aparatul critic se abreviază titlurile unor publicații, a unor periodice precum și a unor lucrări a unor colecții de documente, repertorii etc. În acest caz în lucrare trebuie să existe o listă a acestor abrevieri care să constituie cheia descifrării trimiterilor. Lista abrevierilor se așază înaintea listei bibliografice sau înaintea introducerii. Lucrarea trebuie să aibă în final o bibliografie în care să fie incluse toate izvoarele și lucrările folosite de autor. Bibliografia poate fi așezată la sfârșitul fiecărui capitol sau la sfârșitul lucrării. Oriunde s-ar afla ea trebuie să respecte o anumită ordine: /.../ izvoare, lucrări generale, lucrări speciale, periodice. Fiecare la rândul lor pot fi prezentate în ordine cronologică sau alfabetică. Criteriul alfabetic este cel mai folosit.

Anexele lucrării pot cuprinde: izvoare inedite reproduse integral sau parțial, hărți, grafice, liste cronologice, ilustrații, desene. Dacă lucrarea are mai multe ilustrații este necesar să se alcătuiască o listă a acestora.

.../ Unele lucrări, mai ales colecțiile de documente, pot conține și un glosar de termeni rari, vechi sau în limbi străine. Acesta este ordonat după criterii alfabetic.

Tabla de materii sau cuprinsul încheie lucrarea. Ea trebuie să cuprindă titlul fiecărui capitol cu paginile între care se află, anexele sunt și ele cuprinse aici. Și tab; a de materii se alcătuieste la sfârșitul lucrării sau în pagini tipărite.

Anexa 2

Precizări pentru examen

Studentii care au optat pentru cursul *Imagologie istorică și comunicare interetnică*, vor susține examenul în următoarele condiții:

Pregătirea examenului se va face printr-un dialog permanent cu cadrele didactice responsabile de acest curs;

Este obligatorie studierea cursului și a bibliografiei minime; pentru atingerea performanței maxime, este necesară studierea întregii bibliografii;

Este obligatorie elaborarea unui referat pe o temă la alegere; pot fi tratate elemente de imagologie istorică vizând: personalități, instituții, imaginar, mentalități, simboluri, arhetipuri, modele și strategii de imagine; referatul va fi elaborat ținându-se cont de regulile prezentate în Anexa 1, fiind obligatorie elaborarea aparatului critic și a bibliografiei;

Referatul va fi predat la Secretariatul facultății cu cel puțin 30 de zile înainte de data fixată pentru susținerea examenului;

Referatul trebuie să aibă o formă grafică îngrijită (nu este obligatorie dactilografierea sau tehnoredactarea computerizată) și va fi individualizat, prin înscrierea pe prima pagină a numelui și prenumelui autorului,

indicându-se anul de studiu, grupa și forma de învățământ;

Examenul va consta în susținerea referatului (oral) și verificarea cunoștințelor cuprinse în tematica cursului.